

STUDIA PATRISTICA

VOL. X

**Papers presented to the Fifth International Conference
on Patristic Studies
held in Oxford 1967**

Part I

**Editiones, Critica, Philologica, Biblica,
Historica, Liturgica et Ascetica**

**Edited by
F. L. CROSS**



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

1970

Grad
BR
45
.T35
V.107

Vormals Kommission für spätantike Religionsgeschichte:

**Friedrich Zucker (komm. Vorsitzender), Alexander Böhlig, Hans Frhr. von Campenhausen,
Gerhard Dellling, Hermann Dörries, Otto Eißfeldt, Walther Eitester, Erich Fascher, Werner Hartke,
Johannes Irmscher, Günther Klaffenbach, Max Rauer, Harald Riesenfeld, Wolfgang Schadewaldt,
Wilhelm Schneemelcher, Imre Trencsényi-Waldapfel, Willem Cornelis van Unnik**

Leiter der Arbeiten: Kurt Treu

**Gutachter dieses Bandes: Walther Eitester und Max Rauer
Redaktoren dieses Bandes: Günter Glockmann und Ursula Treu**

Erschienen im Akademie-Verlag GmbH, 108 Berlin, Leipziger Straße 3-4

Copyright 1970 by Akademie-Verlag GmbH

Lizenznummer: 202 - 100/185/70

Herstellung: IV/2/14 VEB Werkdruck, 445 Gräfenhainichen - 3070

Bestellnummer: 2080/51 - ES 7 M

60,-

Foreword

In *Studia Patristica* X and XI will be found a selection of the papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies which met in Oxford from 18 to 23 September 1967. Volume XI will again contain a cumulative author index.

Owing to the death of Dr. Cross in December 1968, it is my duty to express the gratitude which he felt to those who allowed their papers to be included in these volumes and my own appreciation of the patience of many contributors to whom I have had to turn for help. Thanks are due to Dr. Kurt Treu and his assistants at the Berlin Academy for their skill in dealing with problems greatly increased by the absence of Dr. Cross's guiding hand. For assistance in correcting the proofs I am also indebted to the Rev. Dr. A. W. Adams, Mr. A. J. Krailsheimer, and Mr. David Belcher.

The Priory House,
Christ Church,
Oxford.
11 May 1969

E. A. LIVINGSTONE

Table of Contents

Part I

I. Editiones

M. BÉVENOT S. J., Chipping Norton	
The Preparation of a Critical Edition Illustrated by the Manuscripts of St. Cyprian	3
G. BONNER, Durham	
Towards a Text of Tyconius	9
R. E. CARTER S. J., Woodstock, Md.	
The Future of Chrysostom Studies	14
ANNE-MARIE MALINGREY, Paris	
La tradition manuscrite des homélies de Jean Chrysostome <i>De incomprehensibili</i>	22
K. TREU, Berlin	
Drei Berliner Papyri mit Nomina sacra	29

II. Critica

MONIQUE ALEXANDRE, Montrouge	
Le <i>De mortuis</i> de Grégoire de Nysse	35
E. AMAND DE MENDIETA, Winchester	
L'authenticité de la lettre 45 de la correspondance de Basile de Césarée . .	44
D. J. CHITTY, Llangwnnadl	
Pachomian Sources once more	54
W. COLBORNE, Morpeth, N. S. W., Australia	
<i>The Shepherd</i> of Hermas. A Case for Multiple Authorship and Some Implications	65
P. FRAENKEL, Genève	
<i>Solus dominus misereri potest.</i> Saint Cyprien, <i>De lapsis</i> , ch. XVII, et le problème de son interprétation	71
M. McC. GATCH, Columbia, Mo.	
The Fourth Dialogue of Gregory the Great. Some Problems of Interpretation	77
S. GIFT, Strasbourg	
L'énigme de la Didachè	84
A. HAMMAN O. F. M., Besançon	
Pour un aggiornamento des manuels de patrologie et de patristique . .	95
R. HANSLIK, Wien	
Regula Donati	100
A. T. HANSON, Hull	
<i>Hodayoth</i> vi and viii and Hermas <i>Sim.</i> VIII	105
R. P. C. HANSON, Nottingham	
Patrick and the <i>Mensura fidei</i>	109

P. W. HARKINS, Cincinnati	
Chrysostom's <i>Sermo Ad Neophytos</i>	112
B. HAMMERDINGER, Paris	
Saint Epiphane, iconoclaste	118
H. J. LUEHMANN, Risskov, Denmark	
The Attribution of certain Pseudo-Chrysostomica to Severian of Gabala confirmed by the Armenian Tradition	121
F. J. LEROY S. J., Bujumbura, Burundi	
Pseudo-Chrysostomica: Jean de Jérusalem. Vers une résurrection littéraire?	131
J.-E. MIGNARD, Strasbourg	
La Sagesse et le logion 3 de l' <i>Évangile selon Thomas</i>	137
A. PIÉDAGNEL, Montsoul	
Les <i>Catéchèses Mystagogiques</i> de Saint Cyrille de Jérusalem. Inventaire de la tradition manuscrite grecque	141
M. PLIKZLA, Kraków	
L'histoire dialoguée dans la littérature patristique grecque	146
B. PRUCHÉ O. P., Ottawa	
Didyme l'Aveugle est-il bien l'auteur des livres <i>Contre Eunome</i> IV et V attribués à Saint Basile de Césarée?	151
H. SAVON, Paris	
Quelques remarques sur la chronologie des œuvres de Saint Ambroise	156
J. P. WEISS, Nice	
L'authenticité de l'œuvre de Salomon de Genève	161
NICOLE ZIEGERS-VANDER VOEST, Heverlé-Louvain	
Les citations poétiques chez Théophile d'Antioche. Contrastes entre la culture classique de Théophile et celle des apologistes grecs du second siècle	168

III. Philologica

R. BRAUN, Nice	
La notion de bonheur dans le latin des Chrétiens	177
J. IRMSCHER, Berlin	
<i>Philology</i> im spätantiken Sprachgebrauch	183
P. JAY, Rouen	
Remarques sur le vocabulaire exégétique de Saint Jérôme	187
T. P. O'MALLEY S. J., Chestnut Hill, Mass.	
The Opposition <i>caelestia</i> — <i>terrena</i> in Tertullian	190
H. J. VOGT, Bonn	
<i>Ἀθεῖον</i> im Brief des Dionys von Alexandrien über Novatianus (Euseb. h. e. 7,8)	195

IV. Biblica

G. T. ARMSTRONG, Nashville	
The Genesis Theophanies of Hilary of Poitiers	203
M. BOGNET, Maredsous, Belgique	
La Vieille Version latine de Judith dans la Bible d'Oxford, Bodléienne, Auct. E. infra 1-2	208
S. P. BROCK, Cambridge	
Origen's Aims as a Textual Critic of the Old Testament	215

J. DUNCAN M. DIERRETT, London	
The Parable of the Prodigal Son: Patristic Allegories and Jewish Midrashim	219
J. JEANNE FELIERS, Colombes	
L'exégèse de la pericope des porcs de Gêrasa dans la patristique latine	225
J. KIRCHMEYER, Chantilly	
Origène, Commentaire sur le Cantique, prol. (GCS Origenes 8, Baehrens, p. 75, ligne 8)	230
W. RORDORF, Neuchâtel	
„Wie auch wir vergeben <i>haben</i> unsern Schuldern“ (Matth. VI, 12b)	236
K. SCHÄFERDIEK, Siegburg	
Theodor von Mopsuestia als Exeget des vierten Evangeliums	242
L. J. VAN DER LOF, Hilversum	
Der Evangelist Johannes bei Prudentius	247
F. E. VOKES, Dublin	
The Lord's Prayer in the First Three Centuries	253

V. Historica

C. E. CHAFFIN, Falmer	
The Martyrs of the Val di Non. An Examination of Contemporary Reactions	263
D. J. CLELAND, Oxford	
Salvian and the Vandals	270
H. CROUZEL S. J., Toulouse	
Le lieu d'exil d'Hérode Antipas et d'Hérodiade selon Flavius Josèphe	275
SISTER CYRILLA C. S. M. V., Wantage	
Pionius of Smyrna	281
H.-J. DIESNER, Halle	
Fulgentius von Ruspe und einige Probleme der vandalenzeitlichen Patriistik in Nordafrika	285
W. H. C. FRIEND, Cambridge	
A Note on Tertullian and the Jews	291
C. W. R. LARSON, Painesville, Ohio	
Theodosius and the Thessalonian Massacre Revisited — yet again	297
S. PIERSZCZUCH, Gniezno	
Notices sur la collégialité chez Eusèbe de Césarée (Histoire ecclésiastique)	302
M. POIRIER, Dijon	
Note sur la <i>Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis</i> : Félicité était-elle vraiment l'esclave de Perpétue?	306
FRANÇOISE THÉLAMON, Rennes	
L'Empereur idéal d'après l' <i>Histoire ecclésiastique</i> de Rufin d'Aquilée	310
J. T. WORTLEY, London	
The Life of St. Andrew the Fool	315

VI. Liturgica et Ascetica

R. BORNERT O. S. B., Clervaux, Luxembourg	
Explication de la liturgie et interprétation de l'Écriture chez Maxime le Confesseur	323
C. COMBERGH O. S. B., Oosterhout	
Le pape Zacharie et la bénédiction des rameaux	328

L. J. CRAMPTON, Oxford	
S. Gregory's Homily XIX and the Institution of Septuagesima	333
K. GAMBER, Regensburg	
Die frühchristliche Hauskirche nach Didascalia Apostolorum II, 57,1—58,6	337
E. R. HAMBYE S. J., Kurseong, West Bengal	
An Antiphon of the East Syrian Liturgy and Some Patristic Sources . .	345
A. HAMMAN O. F. M., Besançon	
Quelle est l'origine de l'agape?	351
F. HOOKNY, Quarr	
<i>Cantica graduum</i> . The Gradual Psalms in Patristic Tradition	355
D. L. HOLLAND, Chicago	
The Baptismal Interrogation concerning the Holy Spirit in Hippolytus' <i>Apostolic Tradition</i>	360
P. LEBEAU S. J., Louvain	
La signification ecclésiologique de la coupe eucharistique d'après les Pères	366
A. LINAGE CONDE, Salamanca	
El ideal monástico de San Millán según su biógrafo San Braulio de Zaragoza	374
R. T. MMYER, Washington	
Palladius and Early Christian Spirituality	379
M. B. MORETON, Oxford	
Mohlberg, Chrysogonus, and the Gelasians of the Eighth Century . . .	391
M. J. MORETON, Exeter	
The Significance of the Sanctus in the Anaphoral Prayer	396
J. MOSSAY, Kinshasa, Congo	
La prédication «liturgique» de Grégoire de Nazianze	402
J. OBOZ-RETA O. A. R., Salamanca	
Saint Augustin et saint Fructueux. Parallèles doctrinaux de leur Règles monastiques	407
N. K. RASMUSSEN O. P., Aarhus	
Le «Pontifical» de Beauvais (IX ^{ème} — X ^{ème} siècles)	413
E. SECHLBERG, Uppsala and Halifax, N. S.	
The Ordination of the Mandaeen <i>tarmida</i> and its Relation to Jewish and Early Christian Ordination Rites	419
M. A. SMITH, Wigan	
The Anaphora of <i>Apostolic Tradition</i> re-considered	426
SISTER SYLVIA MARY C. S. M. V., Wantage	
St. Symeon the New Theologian and the Way of Tears	431
J. D. THOMPSON, Oxford	
The Ordination Masses in Vat. Reg. 316	436
K. T. WARE, Oxford	
The Sacrament of Baptism and the Ascetic Life in the Teaching of Mark the Monk	441
E. J. YARNOLD S. J., Oxford	
The Ceremonies of Initiation in the <i>De Sacramentis</i> and <i>De Mysteriis</i> of S. Ambrose	453

Index of Authors

Alexandre, Monique 35
Amand de Mendieta, E. 44
Armstrong, G. T. 203
Bévenot, M. 3
Bogaert, M. 208
Bonner, G. 9
Bornert, R. 323
Braun, R. 177
Brock, S. P. 215
Carter, R. E. 14
Chaffin, C. E. 263
Chitty, D. J. 54
Cleland, D. J. 270
Coebergh, C. 328
Coleborne, W. 65
Crampton, L. J. 333
Crouzel, H. 275
Cyrilla, Sr. 281
Derrett, J. Duncan M. 219
Diesner, H.-J. 285
Feliars, Jeanne 225
Fraenkel, P. 71
Frend, W. H. C. 291
Gamber, K. 337
Gatch, M. McC. 77
Giet, S. 84
Hambye, E. R. 345
Hamman, A. 95. 351
Hanslik, R. 100
Hanson, A. T. 105
Hanson, R. P. C. 109
Harkins, P. W. 112
Hemmerdinger, B. 118
Hockey, F. 355
Holland, D. L. 360
Irmischer, J. 183
Jay, P. 187

Kirchmeyer, J. 230
Larson, C. W. R. 297
Lebeau, P. 366
Lehmann, H. J. 121
Leroy, F. J. 131
Linage Conde, A. 374
Malingrey, Anne-Marie 22
Ménard, J.-E. 137
Meyer, R. T. 379
Moreton, M. B. 391
Moreton, M. J. 396
Mossay, J. 402
O'Malley, T. P. 190
Oroz-Reta, J. 407
Piédagnel, A. 141
Pieszczoeh, S. 302
Plezia, M. 146
Poirier, M. 306
Pruche, B. 151
Rasmussen, N. K. 413
Rordorf, W. 236
Savon, H. 156
Schäferdiek, K. 242
Segelberg, E. 419
Smith, M. A. 426
Sylvia Mary, Sr. 431
Thélamon, Françoise 310
Thompson, J. D. 436
Treu, K. 29
van der Lof, L. J. 247
Vogt, H. J. 195
Vokes, F. E. 253
Ware, K. T. 441
Weiss, J. P. 161
Wortley, J. T. 315
Yarnold, E. J. 453
Zeeegers-Vander Vorst, Nicole 168

I. EDITIONES

M. BÉVENOT

G. BONNER

R. E. CARTER

ANNE-MARIE MALINGREY

K. TREU

The Preparation of a Critical Edition Illustrated by the Manuscripts of St. Cyprian

M. BÉVENOT S. J., CHIPPING NORTON

A glance at the introduction to the critical edition of almost any ancient author suggests two things: one, that this particular work presents the editor with a peculiar problem of its own; the other, that the problem can best be solved by means of a stemma or of stemmata showing the dependence of MSS. one on another. One can generally agree with the first; indeed one can add that within the framework of an author's work, many a phrase or word will present a problem of its own. At the same time there is a certain common background to most, if not all, Latin patristic works—to confine ourselves to these,—which can greatly simplify the handling of those problems, as they inevitably present themselves. That common background is the fact that the tradition of the manuscripts which have survived to this day depends mainly on the monastic scriptoria. For a monastic scriptorium was not an enclosed unit, merely copying out works already in the abbey library: it borrowed books from other monasteries too, partly in order to copy out works which were missing in its own, but also to compare the works it already had with copies of the same works elsewhere. There is sufficient evidence of this not only in the explicit statements of letters or monastic annals, but in the surviving manuscripts themselves. Not only does one find marginal variants entered *as such*, but the very texts that have survived cannot be explained in any other way. They are due to successive comparisons of manuscripts one with another. Bad readings as well as good might be transferred from one 'tradition' to another, and if at times the checking of one manuscript against another produced a better text than either of them, this text was a hybrid, belonging to both traditions and to neither. Hence the manuscripts which we have to work with are not merely marred by the ordinary mistakes which any copyist is liable to make—and by the 'learned' corrections of them which often make things worse,—but they are all so contaminated as to render a meaningful stemma impossible to draw up.

It was only gradually that I came to this conviction while studying the manuscripts of St. Cyprian, and it was not a little disturbing. There was a question of over 160 manuscripts, and to collate them all would have led to the madhouse. But if those necessary for collation were to be reduced to a manageable number, say ten or so, then I must be able to give my

reasons for selecting these in preference to others. I thought that from a critical study of one of the treatises, the *De Unitate Ecclesiae*, I could pick out the best of the MSS., which would then suffice for the edition of the others. I hoped, by means of a stemma, to distinguish the various families and to be able to restrict myself to the best representative of each of them. But, in practice, this was found to be impossible, except for a certain number of the more recent MSS. The older ones refused to group into families: they showed that their ancestors had all contaminated each other to a greater or lesser extent. The situation seemed hopeless, especially if one admitted the late Paul Maas's dictum, 'No specific has yet been discovered against contamination'¹.

The only reasonable course was to face the fact of this contamination squarely. By doing so and making use of that very unpromising background of cross-fertilization in the monastic scriptoria, I was led to a fresh method of discrimination and so to my final selection.

From the <i>De Unitate</i>		Used for the <i>De Lapsis</i>	
First choice	Alternatives	Sigla	Century
Y	Munich, Lat. 4597	Y	IX
	W Würzburg, Univ. Th. f. 145 (s. IX)		
m	Mantua, B III 18 (s. XI)		
	p Vatican, Lat. 202	p	XI
e	British Museum, Royal 6 B XV	e	XII
	British Museum, Arundel 217 (s. XII)		
a	Admont, 587	a	XII
	Vienna, Lat. 850 (s. XII)		
	Admont, 381 (s. XII)		
S	Paris, Lat. 10592	S	V
h	Leyden, Univ., Voss. lat. oct. 7	h	XI
G	St. Gallen, 89 (s. IX — <i>De Lapsis</i> missing)		
P	Paris, Lat. 1647A	P	IX
	k Metz, 224 (s. XI)		
D	Oxford, Bod., Laud Misc. 451	D	IX
R	Vatican, Reg. lat. 116	R	IX
	Substitutes		
	J Angers, 148	J	IX
	B Bamberg, Patr. 63 (s. XI)		
	T Vatican, Reg. lat. 118	T	IX

I have described in *The Tradition of Manuscripts*² how I came to make that choice. I was finally able to select ten manuscripts—with a few alter-

¹ Paul Maas, *Textual Criticism* (E. T. Oxford, 1958), p. 49.

² *The Tradition of Manuscripts: a Study in the Transmission of St. Cyprian's Treatises*, Oxford, 1961.

natives—not because I thought they were in themselves the *best* MSS. (whatever that may mean), but because certain combinations among them would give the best guarantee for the genuine text. These conclusions had been come to by a close study of the variants in the *De Unitate Ecclesiae*, but they depended on certain assumptions and needed to be put to a practical test. I therefore applied my findings to the *De Lapsis* in the hope that my conclusions would thus be confirmed.

In the above table are listed the manuscripts which chiefly concern us. The left-hand column gives the sigla of the 10 MSS. recommended at the end of my book; five of these have cognate MSS. which might replace them; three more MSS. were added in case any of the ten had to be replaced. The right-hand column gives the sigla of the MSS. which I used in collating the *De Lapsis*. It differs only slightly from the other and is substantially equivalent. Thus I used p instead of m, because I could get facsimiles more easily from the Vatican Library than from Mantua. G does not contain the *De Lapsis*: to make up for it, I used the two MSS. J and T, both interesting manuscripts of the ninth century. Lastly S, though in both columns, provides no basis of comparison: it contains only five chapters of the *De Unitate* out of twenty-seven. It was recommended because of its age (c. A.D. 500) and it contains the *De Lapsis* complete. But we shall see that, in spite of its age, its evidence cannot claim any superiority over that of the other MSS. Incidentally, it may cause surprise that, whereas I had fourteen MSS. of the ninth century, I have only made use of six of these in constituting the text of the *De Lapsis*, giving preference to two of the eleventh century and two of the twelfth.

How did I come to make this selection out of some hundred and sixty MSS. of the *De Unitate*? There was first a preliminary screening, much of which is described in my two books on the MSS. of Cyprian¹. Before I started on the critical edition of the *De Unitate*, which forms the centre of my more recent book, I had collated forty-one MSS. completely (besides the fragment in S) and four other MSS. in part. Of these I used twenty-five continuously in building up the text, helping myself with eleven others at points of doubt. Some I was able to group together under a single siglum. But what I was careful to do was to put *all* the variants into the critical apparatus, however absurd or impossible some of them might be. So that if any scholar disagrees with my text (and he may well do so at times), he has available all the matter to be found in those MSS., and can make such corrections as seem called for.

Having thus completed what I have called the 'Resultant Text' with its critical apparatus, I seemed no nearer to the goal I was pursuing: the selection of some ten MSS. which could henceforth suffice for the other treatises (to the exclusion of the *Testimonia* and, above all, of the letters, which

¹ Besides that mentioned above, cf. St. Cyprian's 'De Unitate' chap. 4, in the *Light of the Manuscripts* (Analecta Gregoriana XI), Rome, 1937.

² Cross, *Studia Patristica* X

present a peculiarly recalcitrant problem of their own). I had already concluded that nostemmata, however ingenious, could be of any use: the irregularity of the variants precluded that¹. There was only one thing to do: assuming that my resultant text was correct, I would count how many times each manuscript agreed with any of the other manuscripts in *differing* from that text. In other words, how often any two MSS. appeared together in the critical apparatus². This would be an indication of the amount of contact there had been between the ancestors of the two manuscripts: many variants held in common would suggest a close connexion between them and might eliminate one or the other from the final selection. Underlying this was the conviction that, as the treatises were almost always grouped together in the manuscripts, the process through which one treatise had taken shape in any manuscript would be the same as that of any other of its treatises. Exceptions to this were not impossible, but normally the treatises would all be copied out together, even if several scribes were at work on them.

The result was a table of statistics, the Chart to be found on p. 126 of my book, where eighteen MSS. or groups of MSS. are compared. Like any sociological survey it contained some surprises — but also the solution which I had been looking for. The chief surprise was that certain manuscripts which I had thought to be closely related turned out to be quite definitely opposed to each other. The solution of my main problem, however, was also suggested by the chart: not a thesis which I had set out to prove, but something that emerged from the statistics which I had collected. I can explain it best from a comparison of two of the manuscripts, m and Y, in their respective relations to each of the other manuscripts.

m⁵⁴: p⁴³ HT¹⁸ h¹⁴ kOdb¹³ R¹⁰ L⁹ WPJE⁸ B⁷ G⁶ Y³

Y⁴⁹: W³¹ P¹⁷ kB¹⁵ b¹⁴ H¹² GD¹¹ T¹⁰ E⁹ RJ⁸ Oh⁷ L⁶ m³ p²

The first index gives the number of times a MS. differs from the text in conjunction with some other MS. or MSS.: so m, 54 times, and Y, 49 times. Then the other MSS. are arranged in descending order of the frequency of their agreement with the first MS. against the text, in other words, how often their variants agree. I suddenly recognized that the important thing for me was not the frequency with which they thus agreed, but its infrequency. Consider these two MSS.: between them they depart from the text (with others) 103 times, but these two *agree* in doing so together only three times. It is a fair conclusion that they were not copying the same manuscript, nor was there much or any borrowing between their respective lines of ancestors. Such a pair of manuscripts I call 'opposed' MSS., their

¹ In another connexion Juvenal also asked: *Stemmata quid faciunt?* (Sat. 8. 1).

² I therefore ignored variants which occurred in only one of the manuscripts. There remained the possibility that some of the common variants were due to identical mistakes made in two MSS. independently; however, these would be too few to invalidate the overall result.

independence of each other favouring those readings where they do agree. But I next saw that I could take this a step further. Taking any two opposed MSS., I looked for a third MS. which was 'opposed' to each of them. This gave three lines of independent transmission¹, so that where, in spite of their normal opposition, they did agree on a reading, that reading was likely to be the true one. That they should agree on a false reading would be something of a miracle,—unless some cause extraneous to the normal transmission of the text had intervened. In my book I indicated one such extraneous cause: the influence of the Vulgate on scripture quotations. One should perhaps add misreadings of the *Nomina Sacra*, and occasional variations in orthography.

In my book I indicated a number of these triple oppositions of MSS. Later, I noticed that the three members of one of these groups of opposed MSS., pYa, were each of them opposed to a fourth, e, though with a lesser degree of opposition than I had hitherto recognized as significant. For the collation of the *De Lapsis*, I started with these four, entering every difference from Hartel's text. I then collated the other seven MSS., indicating the agreements with one or more of those four, and entering their other variants separately. I found, in general, that the joint evidence of the four was never upset but generally confirmed by the readings of the other seven MSS. used, and that the agreement of any three of the four almost invariably carried the day.

It must be recalled that Hartel used only three MSS. for this treatise, S, W, and R, but he attached supreme value to S, the oldest complete manuscript of the *De Lapsis* that we have. Here are some of my results:

pYae are in agreement against Hartel's preference for S 41 times. In 30 of these instances *all* the other MSS. agree with pYae against S. Of the remaining 11 cases, S finds a single supporter six times; two supporters three times, and three supporters twice.

In addition to these 41, three of the four agree against S 38 times, S standing alone nine times.

Such are the objective facts, independently of any value judgements on the different readings. It is clear that in nearly 80 instances the MSS. are against Hartel's readings and against the evidence of S which he followed so trustfully. No doubt, in the abstract, an old manuscript such as S could have preserved the true reading against all the others, but anyone who has worked with S is aware of its patent blunders and impossible readings, as also of the corrections already made on the manuscript itself in the Middle Ages. Let a couple of examples suffice.

The persecution of Decius is over and Cyprian is back again among his people. He is describing the joy of all present at meeting together again

¹ That is, independent of one another, though each may have contaminated, or been contaminated by, other lines of transmission, e. g. Y's ancestors by those of W or P, &c.

with the confessors, the surviving heroes of the persecution. He says of them (according to Hartel [237. 16] and S) 'We embrace those whom we have missed, with a *divine* and insatiable yearning' (*desideratos divina et inexplibili cupiditate complectimur*). Y and T read *divine explebili*, which seems to support it but is scarcely intelligible. But our three MSS., pae, and all the others read *diu inexplibili*, which makes good sense, 'Those whom we have long missed we embrace with hungry yearning.' *Diu inexplibili* became *diuin<e>explebili*, which in its turn was 'corrected' in S to *divina et inexplibili*¹. So that the reading in S, our oldest manuscript, itself depends on some ancestor of Y and T which had already corrupted the true reading, whereas the much later manuscripts preserved it.

Another example, which corrects a strange statement in Hartel's text (240. 26). Cyprian is describing the worldliness that the Christians had fallen into, so as to be unable to stand up to the persecution. Speaking of some of the bishops he says . . . *divina procuratione contempta, procuratores regum saecularium fieri*,—'they made no account of being God's ministers, and became the ministers of earthly kings.' One wonders who those kings might have been. This is the reading of S, and of the first hand in Y and in T. But all the other MSS., including our three, pae,—and indeed the second hand in both Y and T—read '*procuratores rerum saecularium*', so that now the 'agents of God' are said to have become 'agents of worldly business'. This fits in naturally with the context which goes on to say that they used to tour the markets outside their territory on the look-out for profitable bargains. The change of *rerum* into *regum* is slight in writing, but Hartel should have suspected it.

All this disparagement of S may suggest that its evidence is worthless. This is not at all the case. Indeed the same kind of criticism could be made of several of our selected MSS. But what it shows is the danger of relying so completely on the evidence of a single manuscript, however old. Moreover, looked at from another angle, S is 'opposed' to our other MSS. quite as much as they are opposed among themselves, and it fully deserves the place accorded to it in our list. But it must be taken in conjunction with others 'opposed' to it. Indeed for these two treatises of Cyprian there seems to be no certain reading which depends on one manuscript alone; and there is no reason for thinking that the same is not true for his other treatises.

¹ T (second hand) recovered the true reading, doubtless by comparison with one of the other manuscripts — an instance of contamination in reverse.

Towards a Text of Tyconius

G. BONNER, Durham

The text of Tyconius which I have in mind is his commentary on the Apocalypse, and I am aware that so great an authority as Traugott Hahn whose *Tyconius-Studien*, published in 1900, still remains a work of fundamental importance for any student of the subject, considered that such a project was hopeless¹. At best our study of Tyconius can provide us only with a glimpse of the general train of his thought which enables us to obtain an entry into the world of his ideas, but attempts to reconstruct his text are doomed to failure. If I have the temerity to reopen a topic regarded by so distinguished an authority as closed, it is partly because Hahn's own work, together with more recent research, has altered the situation as it was when he wrote, and still more because of the interest of Tyconius the theologian and his influence on future ages², which makes one wish to read his commentary, at least in part, in the words in which he wrote it. Finally, of course, the pleasure of attempting to restore a lost work from a number of scattered fragments is one which few of us are able to resist.

The facts about Tyconius' commentary on the Apocalypse are generally known and need only be outlined here³. So far as is known, no manuscript survives. Some manuscript fragments from Bobbio, now in the Biblioteca Nazionale at Turin and first published by the Benedictines of Montecassino in 1897 as the work of Tyconius⁴, may be by him, but would appear to have been interpolated by a reviser in the interest of the African Catholics⁵.

¹ Hahn, op. cit. (*Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, Bd. 6, Heft 2), Leipzig, 1900, p. 18: 'Aussichtslos erscheint mir allerdings unter den bewandten Umständen, und zwar gerade nach der Entdeckung der Fragmente, der Versuch, den Kommentar des Tyconius im Wortlaut zu rekonstruieren. Ich zitiere daher B[eatus]. Aber einen Einblick in den Gedankengang seiner Erklärung der Apokalypse können wir gewinnen. Und ebenso vermögen wir die Gedankenwelt des Tyconius zu erschließen.'

² See on this Wilhelm Kamlah, *Apocalypse und Geschichtstheologie* (*Historische Studien*, Heft 285), Berlin, 1935.

³ See G. Bonner, *Saint Bede in the Tradition of Western Apocalyptic Commentary* (Jarrow Lecture 1966), Newcastle-upon-Tyne, 1967.

⁴ *Spicilegium Casinense* III, 1, Montecassino, 1897, pp. 261–331: *Tyconii Afri Fragmenta Commentarii in Apocalypsin*.

⁵ Hahn, pp. 15, 16; Francesco Lo Bue, *The Turin Fragments of Tyconius' Commentary on Revelation . . . prepared for the press by G. G. Willis* (*Texts and Studies*, N. S. Vol. 7), Cambridge, 1963, pp. 35–38.

In any case the Turin Fragments, covering as they do only a limited portion of the commentary, are at best a partial source for its reconstruction. Our major quarry, in the view of Hahn, is the Apocalypse commentary of the eighth-century Spanish author Beatus of Liebana, who reproduced large portions verbatim¹. Besides Beatus, passages from Tyconius are contained in the pseudo-Augustinian homilies now identified as the work of Caesarius of Arles², in the commentary of Primasius of Hadrumentum († 552)³, and in that of the Venerable Bede⁴.

Of these various sources, Hahn was convinced that the most important was Beatus⁵. The others could, and should, be used as a control⁶, but Beatus was to be the principal quarry. Working on these lines, Hahn was able to produce a considerable list of passages in Beatus which could, with more or less confidence, be assigned to Tyconius⁷. Unfortunately, although he cited many of these in the footnotes to his exposition of Tyconius' doctrine, Hahn nowhere printed them as a sequence, and this has caused considerable inconvenience to subsequent scholars, since Hahn worked from the only edition of Beatus available in his day, that of Enrique Florez published in Madrid in 1770, an uncommonly difficult work to obtain⁸. The scarcity of Florez's edition, plus the need for an improved text of Beatus, caused the American scholar, H. A. Sanders, to produce one in 1930⁹. In many ways this is a disappointing work. Notwithstanding the importance of Beatus as a Tyconian source and the desirability of indicating, wherever possible, the work from which he had borrowed, Sanders contented himself with producing a text without either references to sources or to the pagination of Florez, with the result that Hahn's references become useless when applied to Sanders' edition. Sanders indeed is a classic example of a linguistic scholar who limits himself to preparing a text without regard to its practical application, and this is particularly to be regretted in view of the ease with which valuable information could have been supplied. One

¹ Hahn, p. 9: 'Es scheint, seine geistigen Fähigkeiten reichten nicht aus T[tyconius] zu überarbeiten. Er nimmt alle Stellen, wo Afrika, Circumcelliones vorkommen, herüber, ohne zu ändern.'

² Ed. by Germain Morin, *S. Caesarii Opera Omnia*, Vol. II (Maredsous, 1942), pp. 209–77: *Expositio de Apocalypsi S. Iohannis*. See Morin, *Le commentaire homilétique de S. Césaire sur l'Apocalypse*, *Revue Bénédictine* xlv (1933), pp. 43–61.

³ Primasius, *Commentarius super Apocalypsim B. Iohannis Libri V*, PL 68, 793–936.

⁴ Bedae *Explanatio Apocalypsis*, PL 93, 129–206.

⁵ Hahn, p. 15: '... Somit steht B[eatus] T[tyconius] näher als C[Caesariensis]. Unsre Hoffnung, T wieder zu erhalten, bleibt in erster Linie auf B beruhen.'

⁶ *Ibid.*, p. 11: 'Überall, wo sich zu B bei P[rimasius], Beda, H[omilien] Parallelen finden, die nicht auf Victorin beruhen, ist T die gemeinsame Quelle.'

⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁸ Neither the British Museum nor the Bodleian Library possesses a copy. I have consulted one in the University Library, Durham, in the Routh Collection.

⁹ *Beati in Apocalypsim Libri XII*, ed. H. A. Sanders (*Papers and Monographs of the American Academy in Rome*, Vol. 7), 1930.

has only to compare Sanders' edition of *Beatus* with Plummer's edition of Bede's *Ecclesiastical History* to see the opportunities which were neglected.

However, with its imperfections, Sanders at least made the text of *Beatus* reasonably available, and in recent years the general position with regard to Tyconian source-texts has greatly improved. Morin's edition of the works of St Caesarius of Arles has provided us with a good text of the pseudo-Augustinian homilies¹. An elaborately-annotated edition of the Turin Fragments by the late Francesco Lo Bue appeared in 1963. The Rev. Dr. A. W. Adams of Magdalen College, Oxford, has completed an edition of the Apocalypse commentary of Primasius of Hadrumentum, and Professor Sparks of Oriel College is at work on an edition of Bede's commentary. In the course of the next few years we shall have what has hitherto been lacking to the Tyconian student, up-to-date editions of the sources upon which he depends for understanding the thought of Tyconius.

Now the suggestion I want to make is this: Is it possible, in view of the change in the critical character of the Tyconian sources available, that we may now hope to restore the commentary of Tyconius, at least in part? This question was brought to my notice in 1966, when I had the honour to deliver the annual lecture in St Paul's Church, Jarrow, on some topic of early Northumbrian Christianity, and took for my theme St Bede in the tradition of Western Apocalyptic commentary. In writing his commentary, as is well known, Bede drew specifically upon three older Apocalypse commentaries, those of Victorinus of Pettau, of Primasius of Hadrumentum, and of Tyconius, whose name he mentions several times. Professor Laistner, whose authority as a Bedan scholar needs no recommendation from me, had suggested that Bede specifically acknowledged each of his Tyconian borrowings². However, the frequent parallels between passages in Bede and in the Turin Fragments noted by Lo Bue in his edition led me to doubt this theory, and I therefore made a collation between Bede's commentary and those of Primasius, Caesarius, *Beatus* and the Turin Fragments. The result was very interesting. It was clear that Bede had taken large portions of his commentary directly from Primasius, as indeed we already knew. What was much more interesting was the result of collation with the Turin Fragments, Caesarius, and *Beatus*. Bede, so far as we know, did not use Caesarius' homilies, nor did *Beatus* use Bede; but the result of collation was to establish that there were in Bede's commentary a considerable number of passages which were in direct verbal agreement with one or more of these other independent Tyconian sources. Even more significant, however, was the fact that on occasion the totality of a passage in Bede can be made up of partial quotations in the text of Caesarius, *Beatus*, and the

¹ See above, p. 10, n. 2.

² M. L. W. Laistner, *The Library of the Venerable Bede in Bede: His Life, Times and Writings*, ed. Hamilton Thompson, Oxford, 1935, p. 253.

Fragments. This fact suggests that Bede was quoting from Tyconius in their totality passages which had been only partially quoted by the other Apocalypse commentators.

I printed the result of my collations as an appendix to my Jarrow Lecture, published in 1967¹. It seems to me, however, that once we have the new critical editions of Dr Adams and Professor Sparks, it will be possible to extend these collations and see to what degree we can build up passages where exact verbal agreement is to be found among those of our sources which used Tyconius independently, and which may therefore fairly be regarded as the actual words of the Donatist theologian. To these passages established by collation may be added those which can reasonably be regarded as Tyconian on account of their theological content. The result will be a considerable quantity of writing, which should amount to a very fair approximation to the original commentary of Tyconius.

Clearly, such an operation has its dangers. There is, inevitably, a subjective element in it and, in default of a manuscript of the Tyconian commentary coming to light, we shall never be able to read Tyconius' work exactly as he wrote it. On the other hand, there seems to be a reasonable hope of recovering much of the commentary in approximate outline, and a portion verbatim. Any edition should, of course, indicate the sources of the various passages and so afford some indication of the reliability of any particular passage.

In this context, the question immediately arises regarding the relationship of the Turin Fragments to the original work of Tyconius. Their title, *Tyconii Afri Fragmenta Commentarii in Apocalypsim*, was bestowed upon them by the Benedictine editors of Montecassino, and no attribution of authorship is to be found in the Fragments themselves. Furthermore, the Fragments contain theological statements which do not harmonise with the Donatist standpoint, but rather with that of the Catholics, and these can hardly be by Tyconius. Hahn, who recognised this, declined on this account to treat the Fragments as a primary Tyconian source, reserving this honour for Beatus alone. In his view, which has since been developed by Lo Bue, the Turin Fragments represent Tyconius' commentary adapted for Catholic use. This view is entirely hypothetical but very plausible. It does not, however, follow that we must therefore despair of using the Fragments as a limited, but nevertheless important, Tyconian source. One cannot regard them, as they stand, as being the original, uninterpolated work of Tyconius. On the other hand, they contain passages which also appear in Caesarius, Primasius, Bede and Beatus, and which can therefore be fairly regarded as the *ipsissima verba* of Tyconius with reasonable certainty. A particularly striking example of this is in the comment on Rev. xi. 9–13, where almost complete agreement may be found between the text of Bede and the comparable

¹ See above, p. 9 n. 3.

passages in the Fragments, with some support from Caesarius, Primasius, and Beatus¹, forming a sort of running gloss on the text of Revelation which, in my opinion, represents almost exactly the original Tyconian commentary. This certainly implies that the Turin Fragments ought to carry the greatest authority as witnesses to the text of Tyconius in the section of the Apocalypse which they cover.

I therefore consider that we have a better hope than Hahn imagined of restoring the text of the commentary of Tyconius, at least in part, and would welcome the comments of others working in this field both as regards its possibility and also its desirability.

¹ Printed in Bonner, pp. 24,25.

The Future of Chrysostom Studies

R. E. CARTER S. J., Woodstock, Md.

Scholarship or research, if it is not to be merely a private pastime without social significance, must ultimately be a collective and co-operative effort by which a structured body of knowledge is gradually built up. The work of an individual scholar does not achieve its full value and relevance unless it finds its proper place in the growing body of scholarship. Moreover, since research is a social activity in which the work of each depends on the work of others, and in turn furthers the work of others, the body of scholarship has its own rhythm of growth. If this rhythm is not recognized and respected by scholars their time and effort may often turn out to have been spent in vain, or inefficiently.

What is true of scholarship in general is especially applicable to Chrysostom studies in particular. The material here is so extensive and the different approaches to it so varied — philological, theological, historical, etc. — that the whole venture requires structured co-operation. At present there are few Chrysostom scholars and the opportunities for research open to them are almost limitless in variety and scope. From one point of view this is an ideal situation: there is plenty of elbow room for each scholar to exercise his own talents along the line of research which interests him personally. From another point of view the situation is far from ideal. Chrysostom scholarship could result in a vast heap of unrelated studies which fail to converge into a meaningful structure and which often overlap needlessly.

The purpose of this paper is to present what I foresee as the structure and rhythm of Chrysostom scholarship during the next several years and on the basis of this, while trying to assure the greatest possible freedom for the individual scholar, to suggest a program of priorities in Chrysostom studies.

Manuscripts and Editions

Publication of a multivolumed catalogue of all the accessible Greek manuscripts of Chrysostom has been begun in Paris¹. All works attributed to Chrysostom, including the spuria but excluding the liturgy, prayers, and

¹ Reported as "A New Catalogue of Greek Chrysostom Manuscripts" at the session of *Instrumenta Studiorum* held in the South School at Oxford on September 19, 1967.

excerpts embodied in catenae and florilegia, will be listed. The value of such a catalogue is that it is the most efficient and economical way of working through this huge mass of material. If each editor of a single text had to read all the published manuscript catalogues, many of which are now very rare, and then examine personally the holdings of those libraries which have been inadequately catalogued or not catalogued at all, the needless repetition would be immense. Moreover, many editors, limited in time, money, library facilities and travel opportunities, would simply be unable to discover all the accessible manuscripts containing their text. Hence their editions would be not so definitive as they could and should be. A catalogue of the Syriac manuscripts is also envisaged. The immediate future would seem to be a privileged time for studies and catalogues of the other ancient versions as well.

One may hope with some confidence that in ten or fifteen years it will be possible to begin a definitive critical edition of the entire corpus of Chrysostom's works. In the meantime it seems most inefficient to bring out new editions of already published texts. Such new editions have their value, but it is a value scarcely commensurate with the vast expenditure of time, effort and money which is required. Here we find a clear case of the need to recognize and respect the rhythm of scholarship, as is evident from recently re-edited texts which may have to be edited again after the manuscript catalogue has been completed.

Dumortier in his edition of the two works *De subintroductis*¹ neither used nor mentioned the following manuscripts:

1. Ann Arbor, University of Michigan MS 93, fol. 56–81.
2. Cambridge (Eng.), Trinity College cod. 192 (B. 8. 8), fol. 242^v–252^v.
3. Cracow, Biblioteka Jagiellońska cod. 2528, fol. 1–45^v.
4. Vienna, Suppl. gr. 165, fol. 257–291.

Dumortier was hardly helped by DeRicci-Wilson's laconic description of the contents of the Ann Arbor manuscript: "St. John Chrysostom, Sermons, in Greek"². James' inaccurate description of Trinity College codex 192 was of no help either³. Aland's report on the manuscript holdings of the Polish libraries, in which Jagiellońska cod. 2528 is mentioned⁴, and Hunger's catalogue of the Vienna Supplementum Graecum, in which Suppl. gr. 165

¹ J. Dumortier, ed., Saint Jean Chrysostome: Les cohabitations suspectes; Comment observer la virginité (Nouvelle Collection de Textes et Documents, Société d'Édition "Les Belles Lettres": Paris, 1955).

² S. DeRicci and W. J. Wilson, Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in the United States and Canada. Vol. 2 (New York, 1937), p. 1118.

³ M. R. James, The Western Mss in the Library of Trinity College, Cambridge. A Descriptive Catalogue. Vol. 1 (Cambridge, 1900), p. 251.

⁴ K. Aland, Die Handschriftenbestände der polnischen Bibliotheken insbesondere an griechischen und lateinischen Handschriften von Autoren und Werken der klassischen bis zum Ende der patristischen Zeit (Berlin, 1956), p. 29.

is described¹, were both published after Dumortier's edition of the *De subintroductis*. Such are the pitfalls which still lie in wait for editors of Chrysostom.

Malingrey in her edition of the *Quod nemo laeditur*² makes no mention of the following:

1. Monacensis gr. 190, fol. 253^v–259^v.
2. Vallicellianus gr. 78, fol. 180–186.
3. Vallicellianus gr. 89, fol. 45–63.
4. Vaticanus gr. 1639, fol. 319^v–334^v.

Of Monacensis gr. 6, fol. 189^v–199^v, she wrote: "Il est malheureusement déprécié par une longue lacune"³. In fact, the quire which fell out from between the present fol. 193^v and 194 is bound out of place in the same codex and is presently numbered fol. 178–185^v. Therefore the complete text is to be found in Monacensis gr. 6; but this could not have been known from Hardt's catalogue⁴.

Musurillo in his edition of the *De virginitate*⁵ does not mention as having been examined:

1. Antwerp, Plantin-Moretus cod. 13.
2. Barberinianus gr. 327.
3. Laurentianus gr. VIII. 25.
4. Vindobonensis gr. 43.

Of these one would like especially to know how Laurentianus gr. VIII. 25 is related to the homiletic fragments of Patmos 136 and Moscow Synodal 109. It would also be interesting to know how the *Ecloga de virginitate*, derived entirely from the *De virginitate*, and found in Monacensis gr. 474 (13th century), fol. 45^v–58^v, is related to the manuscript tradition of the *De virginitate*. The existence of the *Ecloga de virginitate* in Monacensis gr. 474 is something else which could not have been discovered from Hardt's catalogue.

Although the next several years are not the time for publishing new editions of works which have already been edited, preparatory work can begin, such as collating and studying the relations between manuscripts of a single work, as Harkins has done for the *In Iohannem*⁶

¹ H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Supplementum Graecum* (Biblos-Schriften 15: Vienna, 1957), pp. 102f.

² A.-M. Malingrey, ed., *Jean Chrysostome: Lettre d'exil* (Sources Chrétiennes 103: Paris, 1964).

³ *Ibid.*, p. 45.

⁴ I. Hardt, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum Bibliothecae Regiae Bauariacae*. Vol. 1 (Munich, 1810), pp. 25–35.

⁵ H. Musurillo, ed., *Jean Chrysostome: La virginité* (Sources Chrétiennes 125: Paris, 1966).

⁶ P. W. Harkins, "The Text Tradition of Chrysostom's Commentary on John", *Studia Patristica*. Vol. 7 (Texte und Untersuchungen 92: Berlin, 1966), pp. 210–220.

and Malingrey for the *Ad eos qui scandalizati sunt* and the *Quod nemo laeditur*¹ or of a group of works, as Dumortier for the *corpus asceticum*².

High priority should be given to publishing provisional editions of the inedita. Wenger's edition of the eight baptismal catecheses³ is an outstanding event in Chrysostom studies of recent decades. These catecheses are important not only for Chrysostom's theology but also for our knowledge of baptismal practices in fourth century Antioch, as is evident from numerous recent studies. Wenger has also published Chrysostom's homily on his return from Asia, a work hitherto known only in its Latin translation⁴. Within just the past year Bickersteth has published a homily on the Hypapante, which, if authentic, would throw much light on the early history of the feast of the Purification in Antioch⁵.

Criteria of Authenticity

Before any future definitive edition is prepared scholarly agreement should be reached as to which of the works attributed to Chrysostom are certainly genuine, which certainly spurious, and which doubtful. In addition, a serious effort should be made to resolve the doubts in regard to the doubtful works. De Aldama's *Repertorium Pseudochrysostomicum*⁶ is now the starting point for all studies of the edita. The inedita must, for the most part, be published before their authenticity can be determined. However, derived or excerpted works, such as *eclogae*, whose sources can be identified, need not be published. The volumes of the Greek manuscript catalogue to be published in Paris will attempt to recognize such excerpted works and to identify their sources.

The other inedita which are not recognizably excerpted or whose sources cannot be identified should be published in provisional editions. The reason for this is that since we have at present no very clear and generally accepted criteria for determining authenticity many scholars must approach the same text with their own still somewhat subjective criteria. During this process

¹ A.-M. Malingrey, "Etude sur les manuscrits d'un texte de Jean Chrysostome: 'De providentia Dei' . . .", *Traditio* 18 (1962) 25-68; "Etude sur les manuscrits d'un texte de Jean Chrysostome", *Traditio* 20 (1964) 418-427.

² J. Dumortier, "De quelques principes d'ecdotique concernant les traités de S. Jean Chrysostome", *Mélanges de Science Religieuse* 9 (1952) 63-72; "L'Auteur présumé du Corpus Asceticum de S. Jean Chrysostome", *Journal of Theological Studies*, N. S. 6 (1955) 99-102.

³ A. Wenger, ed., *Jean Chrysostome: Huit catéchèses baptismales* (Sources Chrétiennes 50: Paris, 1957).

⁴ A. Wenger, "L'Homélie de saint Jean Chrysostome 'A son retour d'Asie'", *Revue des Etudes Byzantines* 19 (1961) 110-123.

⁵ E. Bickersteth, "Edition with Translation of a Hypapante Homily ascribed to John Chrysostom", *Orientalia Christiana Periodica* 32 (1966) 53-77.

⁶ J. A. de Aldama, *Repertorium Pseudochrysostomicum* (Paris, 1965). Hereafter cited as Aldama.

certain criteria, one hopes, will come to be generally accepted as objective and a consensus may be reached. High priority should be given to establishing as many criteria of authenticity as possible in the next few years. Of these criteria language will probably prove to be the most important. Only a beginning has been made. The criteria which thus far have been proposed are in need of confirmation based on a much wider sampling.

To establish the Chrysostomic authorship of the catecheses Wenger amassed a multitude of similarities in thought and expression between the catecheses and certainly genuine works of Chrysostom. The sheer number of similarities engenders conviction. But methodologically it would be sounder to show also that the catecheses avoid words and expressions which are avoided in the genuine works of Chrysostom and that a similar ratios in the choice of synonyms is found in both the catecheses and the genuine works.

Weyer's dissertation¹ is important for drawing attention to certain words and expressions which Chrysostom avoids and for giving ratios in the choice of certain synonyms. For these reasons it should serve as a foundation for future studies on the criteria of authenticity. A weakness which further research should correct is the relatively limited material from which Weyer drew his evidence. He used Soffray's study of the homilies on the Statues², to which he added material from all the homilies on John and certain other homilies. Little reference, however, was made to the *corpus asceticum*; yet the early ascetical works are more relevant than the later homilies for establishing the authenticity or spuriousness of the *Comparatio regis et monachi*, which has been thought by many to be the earliest of Chrysostom's writings. The number of criteria which Weyer proposes is limited by the particular works which he was trying to prove spurious. Moreover, the relevance of many of these criteria is limited to the writings in question. Therefore future studies must seek to find many more criteria.

Although his purpose was not to establish norms of authenticity Fabricius has in fact suggested various criteria in his study of Chrysostom's early writings³. Among these criteria I would point out as deserving of further investigation Chrysostom's marked avoidance of *δοτις*. Fabricius' study is also valuable for relating Chrysostom's usage to the wider background of fourth century classicism, a consideration of which often throws light on why Chrysostom used or avoided certain expressions. Future attempts to supplement Weyer's criteria could profitably begin with Fabricius.

¹ J. Weyer, *De homiliis, quae Ioanni Chrysostomo falso addicuntur* (Diss. Bonn, 1952).

² M. Soffray, *Recherches sur la syntaxe de saint Jean Chrysostome* (Paris, 1939).

³ C. Fabricius, *Zu den Jugendschriften des Johannes Chrysostomos* (Lund, 1962).

Language and Style

Most of the studies of Chrysostom's language and style have been concerned with the influence of classicism. Certain common conclusions are emerging from these studies. Chrysostom was a classicist, strongly influenced by the second sophistic, but he was not a purist; in vocabulary and syntax he was more classical than Origen and Athanasius, but less than Aristides and Libanius¹. He made abundant use of the rhetorical devices of the second sophistic, but for the purpose of forceful expression not mere display². He used many of the standard panegyric *topoi*, but not indiscriminately³. Future investigations of Chrysostom's language and style made with reference to classicism will surely either confirm or somewhat modify but not substantially overturn these conclusions.

In the future the more significant research into Chrysostom's language will be limited studies which help to establish criteria of authenticity, which will help editors to choose between variant readings and which may — in the more distant future — provide norms for establishing the relative chronology of Chrysostom's works.

Life and Chronology

Low priority should be given to investigating the events and chronology of Chrysostom's life. Although the final word has certainly not been said, we seem to have reached a plateau in biographical studies. Unless new evidence is produced future investigations in this area will probably be little more than quibbling over the interpretation of details.

There is need to determine, when possible, the dates of individual works. Ettlinger's study of the *Ad viduam iuniorem*⁴ shows the value of such investigations. On the other hand, the establishment of a relative chronology of all of Chrysostom's works remains highly problematical and should not be attempted for some time to come. Such an undertaking must rely on detailed and extensive analyses of language and style, which must wait until we have critical texts and general agreement as to which works are authentic.

¹ Ibid., p. 143.

² M. A. Burns, *Saint John Chrysostom's Homilies on the Statues* (Diss. Catholic University of America, Washington, 1930), pp. 119–121; W. Maat, *A Rhetorical Study of St. John Chrysostom's De Sacerdotio* (Diss. Catholic University of America, Washington, 1944), pp. 81–84.

³ M. Simonetti, "Sulla struttura dei Panegirici di S. Giovanni Crisostomo", *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* 86 (1953) 159–180.

⁴ G. Ettlinger, "Some Historical Evidence for the Date of St. John Chrysostom's Birth in the Treatise 'Ad viduam iuniorem'", *Traditio* 16 (1960) 373–380.

Thought

Ultimately, in the order of value, all other studies serve and are subordinated to our knowledge of Chrysostom's thought. To know what he thought we must know what he said. Therefore we need critical texts. We also need to know whether in fact he said it. Therefore we need to determine the authenticity of the works attributed to him. Furthermore, a full and accurate understanding of what he said requires a knowledge of how and when he said it. Therefore we need studies of his language and style and a chronology of his works.

From this it might seem that investigations into Chrysostom's thought should be deferred until some far distant future. In fact, however, limited studies of his thought can be made and are quite profitably being made. As one example out of many I would cite Hay's article on Chrysostom's christology¹. It is important that such studies continue, for they give life to the whole body of Chrysostom scholarship. Their value, however, can be lessened if their authors are not sensitive to the question of authenticity. For instance, Daloz in the course of his book on Chrysostom's theology of work² quotes from four dubious if not spurious texts: *De virtute animi* (= Aldama 41), *In Ieremiam* (= Aldama 509, cf. 239), *De tribus pueris* (= Aldama 212), and *De angusta porta* (= Aldama 408). Fortunately, in Daloz's study the general exposition of Chrysostom's thought is not seriously distorted by these relatively few quotations from the dubia and spuria. Less fortunately, in a short note written several years ago, I distinguished between Chrysostom's pre- and post-monastic political thought, drawing my material for the pre-monastic period almost entirely from the *Comparatio regis et monachi*³. Such heavy reliance on a dubious work seriously weakens the value of the whole study.

Summary

The purpose of this paper has been to suggest a program of priorities in Chrysostom studies for the next several years. 1. Highest priority should go to three areas of research: manuscript studies, the establishment and

¹ C. Hay, "St John Chrysostom and the Integrity of the Human Nature of Christ", *Franciscan Studies* 19 (1959) 298-317; cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (New York, 1965), pp. 334-338.

² L. Daloz, *Le travail selon saint Jean Chrysostome* (Paris, 1957).

³ R. E. Carter, "Saint John Chrysostom's Rhetorical Use of the Socratic Distinction between Kingship and Tyranny", *Traditio* 14 (1958) 367-371. Later 368 was proposed as the year in which Chrysostom wrote the *Comparatio regis et monachi*, in my article, "Chrysostom's Ad Theodorum Lapsum and the Early Chronology of Theodore of Mopsuestia", *Vigiliae Christianae* 16 (1962) 87-101. This is the sort of solemn nonsense into which we can all find ourselves to have fallen as *die wissenschaftliche Forschung* makes her triumphal (and humiliating) advance.

application of criteria of authenticity, and provisional editions of the inedita. 2. Limited investigations of language, style and thought have second priority, provided they carefully avoid using dubia and spuria. 3. Finally, there should be a moratorium on the publication (though not on the more remote preparation) of new editions of the edita. One should also not undertake comprehensive studies of language, style or thought, much less other projects which depend on such studies, as, for example, the relative chronology of Chrysostom's works.

La tradition manuscrite des homélies de Jean Chrysostome *De incomprehensibili*

ANNE-MARIE MALINGREY, Paris

Editer les homélies *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* n'est pas chose facile, en 1967.

D'abord, les moyens modernes d'information révèlent un très grand nombre de manuscrits. Dans l'enquête que j'ai entreprise sur ce texte, au bout de trois mois de travail, j'ai déjà rencontré 80 manuscrits. D'ici quelque temps, j'atteindrai la centaine, si je ne la dépasse. Lire tant de manuscrits, même partiellement pour les *recentiores*, c'est très long. Les classer, c'est très difficile.

Et cependant, l'abondance des manuscrits d'un texte, leur répartition dans le temps, fournissent des indications intéressantes :

1. Ici, le grand nombre des manuscrits témoigne de l'intérêt du texte en soi. Pour qu'il ait été si souvent recopié, il faut qu'il ait été considéré comme très important par des générations successives.

2. De plus, alors que d'habitude nous sommes très pauvres en manuscrits des IX^e et X^e siècles, nous possédons déjà, pour ces homélies, 3 manuscrits du IX^e et 9 manuscrits du X^e siècle. Au XI^e siècle, on ne trouve pas moins de 40 manuscrits, la moitié du total actuel, 11 manuscrits au XII^e siècle, mais 1 au XIII^e (le ralentissement de la production manuscrite à cette époque est un phénomène constant et bien connu), 1 manuscrit au XIV^e siècle, 2 au XV^e. Un regain d'intérêt apparaît au XVI^e siècle avec 8 manuscrits, actuellement moitié en France, moitié en Angleterre. Si l'on trace la courbe de la faveur accordée à ce texte, autant du moins qu'il est possible de le faire malgré la disparition de tant de manuscrits, c'est au XI^e siècle que l'intérêt atteint son point culminant. Il serait curieux d'en chercher la raison. Elle se trouve certainement dans l'histoire de la théologie byzantine à cette époque. Mais ce n'est pas mon propos.

Je préfère donner le résultat de mes premières recherches dans les manuscrits. Ceux-ci se présentent de deux manières.

1. Ou bien on se trouve devant un groupe parfaitement stable de 5 homélies prononcées à Antioche, en 386, par Jean, peu de temps après son ordination. On sait même que la première a été prononcée un Dimanche, que les suivantes ont été prononcées en Octobre.

Les notices dont les Byzantins font précéder les textes qu'ils recopient fournissent des précisions sur les circonstances dans lesquelles ces homélies

ont été prononcées. Pour la première, les notices nous apprennent que c'était «en l'absence de l'évêque», pour la seconde qu'il n'avait pu traiter le sujet les jours précédents à cause de la présence de plusieurs évêques à Antioche et des commémoraisons de plusieurs martyrs». Mais, de plus, les trois premières homélies portent les mentions *περὶ ἀκαταλήπτου, πρὸς Ἀνομολους*, *Sur l'incompréhensible, Contre les Anoméens*. Les trois dernières homélies ne portent plus que la mention *περὶ ἀκαταλήπτου*. Elle suffit néanmoins à situer ces textes dans l'histoire de la pensée religieuse: il était nécessaire, à cette époque, de réaffirmer que Dieu est absolument transcendant et que son essence est incompréhensible à tout être créé. Il est ἀκατάληπτος.

Quant à la mention *πρὸς Ἀνομολους*, *Contre les Anoméens*, elle situe ces homélies dans l'histoire de la pensée chrétienne. L'anoméisme est un épisode et, étant donnée l'époque où il apparaît, une séquelle de l'arianisme. Il soulève à la fois un problème d'anthropologie, sur la connaissance que l'homme peut avoir de Dieu, et un problème de théologie, sur la nature même de Dieu.

Pour les Anoméens, l'essence de Dieu est parfaitement connaissable, parce qu'il l'a lui-même révélée. D'où la riposte de Basile, de Grégoire de Nysse, de Jean Chrysostome qui ont développé une théologie *apophatique*, sinon en créant, du moins en groupant un nombre considérable de mots pour souligner ce qu'on ne peut dire de Dieu, faute de pouvoir dire ce qu'il est.

D'autre part, pour les Anoméens qui donnent une nouvelle vigueur à l'arianisme, Dieu est un être pur, incommunicable. Le Père seul possède la divinité. Il crée le Verbe qui crée à son tour l'Esprit. Le Verbe et l'Esprit sont sans ressemblance substantielle avec le Père. Ils ne sont pas semblables, ils sont ἀνόμοιοι. D'où le nom porté par ceux qui professent cette doctrine: les Anoméens.

On voit l'importance de ces deux mentions *περὶ ἀκαταλήπτου, πρὸς Ἀνομολους*. Elles sont une sorte de dénominateur commun, une attestation de parenté pour tout un ensemble d'homélies. Les cinq premières, qui forment un groupe jamais dissocié dans les manuscrits, ont été publiées en 1951 dans la collection «Sources chrétiennes». Le texte est celui de Migne. J'en ai entrepris l'édition critique.

2. Mais on peut aussi trouver dans les manuscrits des groupes de 6, 8 ou 9 homélies qui ont pour caractéristique de porter dans leurs notices d'entête soit la mention *περὶ ἀκαταλήπτου*, soit la mention *πρὸς Ἀνομολους*. Comment traiter ces textes?

Tout d'abord, j'ai fait un sort, il y a quelques années, à celui qui porte le chiffre 9, avec l'incipit *Ἰατρῶν μὲν παῖδες*, en montrant, sans grand mérite d'ailleurs tant la chose était évidente, qu'il s'agit d'un traité écrit en 407 par Jean lui-même dans son exil. Identité de thème, sans doute, mais différence de genre et d'époque¹.

¹ Sur la Providence de Dieu, introduction, édition critique, traduction et notes, coll. «Sources chrétiennes», n° 79, Pars, 1961.

Que dire des homélies portant dans les manuscrits les chiffres 6, 7 et 8? Tout d'abord, donner le chiffre 6 à celle dont l'*incipit* est *Μίαν διελέχθην ἡμέραν* est une autre erreur chronologique. Elle a été prononcée par Jean en 398, peu après son élévation au trône de Constantinople, comme le prouve le texte lui-même: «Je ne vous ai adressé la parole qu'un seul jour, et depuis ce jour je vous ai aimés comme si, depuis le commencement et dès mes premières années, j'avais été élevé parmi vous». Quel que soit le chiffre donné à cette homélie par les éditeurs¹, il faut dissocier ce texte des homélies prononcées à Antioche et le replacer, comme l'a fait Montfaucon, parmi les homélies prononcées à Constantinople.

Restent les homélies portant, dans les manuscrits, les chiffres 7 et 8. L'*incipit* de l'homélie 7 est *Πάλιν ἱπποδρομαίαι*. La notice d'en tête porte *πρὸς τοὺς ἀπολειφθέντας τῆς συνάξεως καὶ τοῦ δημοσίου εἶναι τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ ἀπόδειξις*, *Contre ceux qui ont déserté la synaxe et démonstration de ce fait que le Fils est consubstantiel au Père*. On reconnaît l'un des thèmes de la controverse arienne. Cette homélie est donc bien à sa place après les cinq prononcées en Octobre 386 et tout à fait dans le sujet, étant «une démonstration de l'identité du Père et du Fils». En s'appuyant sur la notice byzantine, les éditeurs ont désigné cette homélie sous le titre latin *De consubstantiali*, mais ils ajoutent la mention *Contra Anomoeos*. Parfois, ils utilisent l'indication *Ad eos qui a synaxis afuerant*, si bien que, dans les catalogues, il faut faire la chasse à ce texte sous trois rubriques différentes: *Contra Anomoeos*, *De Consubstantiali*, *Ad eos qui a synaxi afuerant*.

Quant à l'homélie portant le chiffre 8, *incipit* *Ἐκ πολέμον χθές*, Jean indique par l'adverbe *χθές* qu'elle a été prononcée le lendemain du jour où avait été prononcée la précédente. Les critiques s'accordent à les placer en Janvier 387. Montfaucon tient pour les 5 et 6 Janvier, Schwartz, pour les 16 et 17. Peu importe ici. L'essentiel est de savoir qu'elles sont indissolublement liées l'une à l'autre et que c'est à juste titre qu'elles se suivent dans les manuscrits.

La notice d'en-tête de l'homélie *Ἐκ πολέμον χθές* est, à quelques variantes près, ainsi rédigée: «*Pour exprimer le reste des réfutations contre les hérétiques, sur le jugement et sur l'aumône, sur la demande des fils de Zébédée*». Voilà le thème principal. En effet, dans le récit évangélique de Matthieu 20, 23, la femme de Zébédée demande pour Jacques et Jean, ses fils, une place à la droite et à la gauche du Seigneur. Celui-ci répond: «Il n'est pas en mon pouvoir de vous la donner; elle est à ceux à qui mon Père l'a préparée». Les Anoméens saisissaient l'occasion pour voir dans ce passage la dépendance du Fils par rapport au Père, une diminution de son autorité et de sa puissance. C'était, nous l'avons vu, l'erreur doctrinale de l'anoméisme. Jean réaffirme

¹ Dans les trois grandes éditions des œuvres complètes de Jean Chrysostome, Fronton du Duc donne 9 homélies, Savile 7, Montfaucon 12. A part la numérotation des cinq premières sur laquelle ils s'accordent tous les trois, chacun donne des numéros différents aux homélies suivantes.

donc, une fois de plus, la parfaite égalité du Père et du Fils, leur égale puissance. Non seulement proximité de ces deux homélies dans le temps, mais encore identité du sujet, puisque l'une et l'autre traitent de la consubstantialité du Père et du Fils.

Les éditeurs, utilisant comme d'habitude la notice byzantine, placent cette homélie sous la rubrique *De petitione matris filiorum Zebedaei, Sur la demande de la mère des fils de Zébédée*. Il faut donc la chercher, dans les catalogues sous deux rubriques. *Contre les Anoméens*, mais aussi sous le titre particulier que je viens de dire. Heureusement, ces deux textes sont, en général, englobés dans les groupes de neuf homélies dont il faut retrancher la 9e qui date de 407, la 6e qui date de 398. Il reste donc 7 homélies et, selon toute vraisemblance, elles ont été prononcées en 386—387, à Antioche.

Tout serait assez simple si Jean n'avait prononcé que ces sept homélies. Malheureusement, le sujet restait d'actualité et Jean ne manque pas de le traiter, lorsque le texte de l'Evangile lui en donne l'occasion. C'est pourquoi nous avons à nous occuper maintenant de deux homélies groupées sous la rubrique *De precibus Christi*, avec, comme sous-titre, *In quadriduanum Lazarum*, pour la première.

L'épisode de la mort et de la résurrection de Lazare racontées dans l'évangile johannique, au chapitre 11, fournissait aux Anoméens deux arguments pour fortifier leur position. En arrivant à la maison de son ami, Jésus demande: «Où l'avez vous mis?» Donc, arguaient les Anoméens, il ne savait pas tout. Donc, il n'était pas égal au Père. Marthe dit ensuite à Jésus: «Je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, il te le donnera». Donc il était obligé de prier, donc il n'était pas égal au Père. Jean a pris occasion de ce texte pour réaffirmer la parfaite égalité entre le Père et le Fils et pour expliquer comment il faut entendre l'obligation où Jésus semble ici se trouver de prier son Père avant d'accomplir un miracle.

C'est à juste titre que cette homélie peut être classée sous la rubrique *De precibus Christi*. Mais comme, dans le récit évangélique, à la demande de Jésus: «Otez la pierre», Marthe répond: «Seigneur, il sent déjà, car il y a quatre jours qu'il est là», on comprend le sous-titre: *Εἰς τὸν Ἀλάζαρον τετραήμερον. In quadriduanum Lazarum*. Dans les catalogues, il faudra chercher cette homélie sous ces deux rubriques.

Une fois qu'on le sait, la chose serait facile. Hélas! il y a deux Lazare dans l'Evangile. Bien des auteurs de catalogues ne s'en embarrassent guère. C'est ainsi que le catalogue de la Bibliothèque Nationale de Paris indique cinquante-trois manuscrits où l'on peut trouver une homélie *In Lazarum*. Vérification faite, il n'y en a pas plus de quinze où il s'agisse du «bon» Lazare, je veux dire de celui «qui sent depuis quatre jours». Même quand on a trouvé *In Lazarum quadriduanum*, on n'est pas encore sûr d'avoir le texte voulu, car Jean a prononcé une autre homélie, à Constantinople, classée sous la même rubrique et dans laquelle il n'est plus question de prouver l'égalité du Père

et du Fils, mais le bien fondé de l'espérance des chrétiens en la résurrection. Le seul fil conducteur dans ce dédale est l'*incipit*: *Σήμερον ἐκ νεκρῶν ἐγειρόμενος*.

La seconde homélie *De precibus Christi* ne met plus en scène la mort, la résurrection de Lazare et les paroles qui l'accompagnent, mais les différents épisodes de l'Evangile où le Christ a prié. Ces prières, dit Jean, loin d'être un acte d'infériorité par rapport au Père, sont un acte de *condescendance*¹. Bien des fois dans les Evangiles, le Christ a manifesté sa puissance personnelle, son autorité souveraine. Il n'est donc pas inférieur au Père et le sujet de cette homélie, si étroitement liée à la précédente, fait que les deux textes sont parfaitement à leur place dans la lutte doctrinale de Jean contre les Anoméens. Ayant été prononcés en 387, ils complètent les précédents.

Dans les manuscrits, ces deux homélies ont une vie indépendante. C'est Montfaucon qui les a réunies pour la première fois, mais la recherche demeure laborieuse, tant à cause de ce pauvre Lazare *quatrivuanus* qu'à cause de l'intitulé très vague de la seconde homélie: *Adversus Anomoeos*. Seul l'*incipit* 'Ικανῶς ἐν ταῖς ἔμπροσθεν' permet de l'identifier. Avec ces deux textes se clôt la série des homélies prononcées à Antioche sur l'incompréhensibilité de Dieu, en 386-387.

Mais il faut croire que la question restait actuelle et urgente, puisque Jean, à peine arrivé à Constantinople, reprit le sujet. C'est la fameuse homélie, *Μίαν διελέχθην ἡμέραν*, la 6e des manuscrits, la 11e de Montfaucon.

Comment expliquer la place erronée de cette homélie dans la tradition manuscrite? C'est sans doute que, dans certains manuscrits, elle a été placée la 6e après le bloc des cinq, sans être suivie d'aucune autre. Dès lors, il n'y avait pas d'inconvénient à rédiger une notice comme celle-ci qu'on trouve dans quelques manuscrits: «*Homélie prononcée à Constantinople contre les Anoméens, sur l'Incompréhensible et sur ce que le Nouveau Testament s'accorde avec l'Ancien et contre ceux qui ont abandonné la synaxe*». Constantinople après Antioche, c'était normal. Quand l'homélie est la 6e dans un ensemble de sept, on peut supposer que le groupement s'est fait sans qu'on sache que la 7e a été prononcée à Antioche, puisque rien ne l'indique dans l'intitulé. Mais quand l'homélie est prise dans un ensemble de neuf autres, l'intitulé est modifié: «*De notre Père, qui est parmi les saints, homélie prononcée dans la nouvelle Eglise*». Suppression de la mention de Constantinople. C'est une preuve indirecte que les homélies suivantes ont bien été prononcées à Antioche et qu'on a essayé de faire rentrer celle-ci, tant bien que mal, dans la série. Avec raison, Montfaucon l'a remise à sa

¹ Le thème de la condescendance de Dieu, *συνκατάβασις*, est fréquemment développé dans l'œuvre de Jean. Voir au lexique du N° 28 de «Sources chrétiennes» l'emploi de ce mot dans les homélies Sur l'incompréhensibilité de Dieu.

place : c'est la première des deux homélies qui nous restent parmi celles qui ont été prononcées à Constantinople contre les Anoméens. Mais c'est à tort qu'il lui a donné le numéro 11.

Et voici une nouvelle complication. En effet, après le bloc des cinq homélies inséparables, Montfaucon a inséré un éloge de saint Philogone, sous prétexte qu'il a été prononcé en Janvier 387 et que, dans les manuscrits, il se trouve inséré parmi les homélies *Sur l'Incompréhensible*. Quant à moi, je n'ai jamais trouvé ce cas dans les manuscrits que j'ai collationnés jusqu'ici et, bien que je n'aie aucune mauvaise intention contre saint Philogone, j'affirme que son panégyrique doit être éliminé des homélies sur l'incompréhensibilité de Dieu. Il aurait plutôt place dans un recueil de panégyriques prononcés à cette époque, sur sainte Pélagie et sur saint Ignace d'Antioche, ce qui n'est pas une si mauvaise compagnie.

Il nous reste la dernière homélie *Sur l'Incompréhensible* dont l'intitulé byzantin est «*Sur le paralytique affligé de cette maladie depuis trente-huit ans et sur ces paroles : «Mon Père agit toujours et moi j'agis de même» (Io. 5, 17).* Jean trouve l'occasion de développer encore une fois l'égalité du Christ avec le Père et la parfaite indépendance de son action dans la guérison du paralytique. Cette homélie a, elle aussi, une existence indépendante dans les manuscrits. On la rencontre dans des recueils d'homélies diverses et sous une rubrique permettant de la repérer assez facilement : *In paralyticum*.

Enfin, pour terminer l'énumération des épreuves qui attendent l'éditeur des homélies *Sur l'Incompréhensible*, il faut signaler une homélie éditée par Savile au tome V des œuvres complètes de saint Jean Chrysostome, p. 261–265, et absente chez Fronton du Duc et chez Montfaucon. Elle est reproduite dans Migne sous la rubrique *De precatone atque de publicano et pharisaeo*¹. En réalité, cette homélie est un fragment de la 5e homélie *Sur l'Incompréhensible*. Elle vit dans les manuscrits avec cette notice d'en-tête : «*Sur le pharisien et le publicain, sur l'humilité et sur la prière*». De plus, pour corser le plaisir de la chasse, elle a trois *incipit* : *Μηδέποτε διαλιμπάνωμεν, ἀγαπητοί, τῆς σωτηρίας . . .* ou bien *Καθάπερ ἀδελφικῶς νεφῶν συνδρομή . . .* et, plus rarement, *Ἐπειδὴ ἀνάγκη ᾤήθημεν τὴν εὐαγγελικὴν ἔρῃσιν . . .*

¹ Le fichier de Ch. Martin, Homélies patristiques et byzantines pour les Dimanches et les fêtes mobiles et pour les fêtes du Sauveur et de la Vierge, fiche 952^v, cite 14 ms de ce texte, avec l'*incipit* *Μηδέποτε*. L'Institut d'histoire et de recherche des textes possède, de plus, la photographie de deux autres mss : Mosquensis, Mus. hist., Bibl. syn. 109 (Vlad. 171), ff. 380–383 ; Vaticanus gr. 1802, ff. 326^v–327.

Pour l'*incipit* *Καθάπερ*, Ch. Martin renvoie au catalogue de Papadopoulos-Kérameus. L'Institut d'histoire et de recherche des textes signale aussi Scorialensis, Bibl. mon. Ω. III, 2, ff. 120^v–123 ; Patmiacus, Mon. de S. Jean l'évang., 165. Je dois à l'obligeance de Mlle G. Morize de pouvoir en signaler deux autres : Atheniensis, Bibl. nat. 253, ff. 210–212^v et Atheniensis, Bibl. nat. 264, ff. 14–20.

Enfin sous l'*incipit* *Ἐπειδὴ*, Ch. Martin signale le Messanensis, Bibl. univ. 55, et le Cantabrigiensis, Trinity College 191.

Quelles conclusions tirer de cet imbroglio?

D'abord qu'il est dangereux, ici plus que jamais, de désigner les différents textes de la collection *De incomprehensibili* par de simples numéros. Quand on parle de la 6e homélie, est-ce l'éloge de saint Philogone, d'après le classement de Montfaucon? est-ce l'homélie dont l'*incipit* est *Μίαν διελέχθην ἡμέραν*, la 6e dans les manuscrits, la 11e d'après Montfaucon, la 10e dans une édition qui éliminera l'éloge de saint Philogone? Seuls les *incipit* permettent de s'y reconnaître. Encore peuvent-ils être différents, comme on l'a vu pour le fragment *Sur le pharisien et le publicain*. Mais le cas est, heureusement, assez rare.

Ensuite, on remarquera que les intitulés byzantins, si précieux pour la classification des manuscrits¹, sont parfois bien gênants dans leur prolixité. Tel éditeur de catalogue retient une formule, tel autre une autre, si bien que les mêmes textes existent dans les catalogues sous plusieurs désignations et cela complique la recherche.

Enfin, le groupement des homélies ne se fait pas, dans les manuscrits du IXe au XIIe siècle, selon l'ordre chronologique, mais plutôt par thèmes, ici l'incompréhensibilité de Dieu et la parfaite égalité du Père et du Fils.

Pour éditer les homélies de Jean Chrysostome dont il est question, il serait tentant de grouper d'une part celles qui ont été prononcées à Antioche, d'autre part celles de Constantinople. Mais neuf textes d'un côté et deux de l'autre formeraient des volumes disproportionnés. En revanche, il serait dommage de ne pas éditer tout ce que nous possédons de Jean sur le sujet. Il faut donc prévoir deux volumes *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, le tome I groupant les cinq premières homélies, en réédition du numéro 28 de Sources chrétiennes, mais cette fois avec texte critique, et le tome II contenant les six autres.

J'ajouterai que l'énumération des difficultés rencontrées par l'éditeur n'est pas faite pour rehausser son mérite, ni pour décourager les vocations naissantes. J'ai simplement voulu montrer que la recherche est longue et qu'elle demande autant de conscience que de persévérance.

¹ Voir A.-M. Malingrey dans *Traditio*, vol. XVIII, XX et XXI, New-York, 1962, 1964, 1965.



Abb. 1. Berlin, Staatliche Museen, P. 6781, Vorderseite

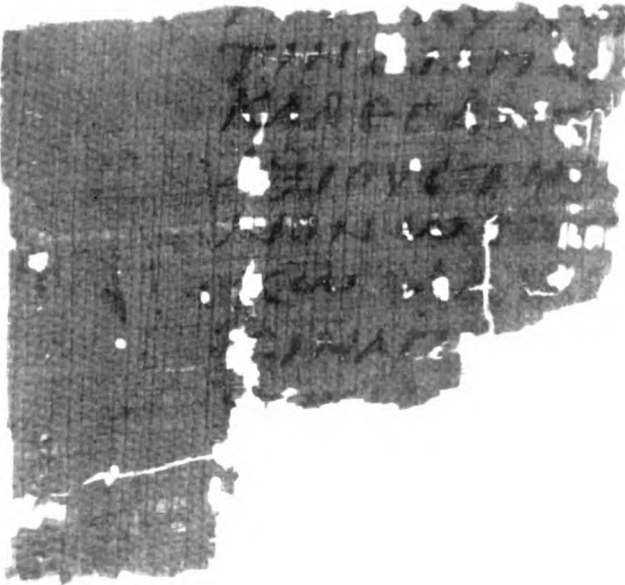


Abb. 2. Berlin, Staatliche Museen, P. 6781, Rückseite

TAFEL II



Abb. 3. Berlin, Staatliche Museen,
P. 6790, Vorderseite



Abb. 4. Berlin, Staatliche Museen,
P. 6790, Rückseite



Abb. 5. Berlin, Staatliche Museen,
P. 16704, Vorderseite



Abb. 6. Berlin, Staatliche Museen,
P. 16704, Rückseite

Drei Berliner Papyri mit Nomina sacra

(Mit 6 Abbildungen)

K. TREU, Berlin

Die nachstehend abgedruckten Fragmente aus der Papyrussammlung der Staatlichen Museen zu Berlin¹ haben gemeinsam, daß sie sich durch das Vorkommen der sakralen Kürzung als christlich erweisen, aber so klein sind, daß eine Bestimmung des Inhalts bislang nicht möglich war. Es sind also vorerst, um einen Ausdruck von Paul Maas² aufzugreifen, „Wartetexte“, bei denen allenfalls von Spezialisten weitere Aufklärung erwartet werden kann. Daß eine solche möglich ist, zeigt sich etwa an den von Sanders als Anonyma veröffentlichten Michigan-Papyri³, von denen P. Mich. Inv. 3788 schließlich als Stück der Acta Pauli identifiziert werden konnte⁴. So sollen auch die folgenden Stücke mit einigen knappen Bemerkungen zu Lesung, Ergänzung und Deutung interimistisch vorgelegt werden. Worttrennung ist nur dort eingeführt, wo sie sicher scheint.

I

P. 6781. Papyrus, erworben 1877–81. Aus einem Kodex. Höhe 7,4 cm, Breite 8, Diagonale 10,8. Rand Rekto rechts ca. 2,5 cm, Verso links 3. Erhalten Schlüsse bzw. Anfänge von 6 bzw. 8 Zeilen. Geneigte Spitzunziale etwa des 6. Jahrhunderts. Keine Lesezeichen, aber Z. 13 Spatium. Ebenda $\kappa(\nu\rho\iota)\omega$ mit Kürzungsstrich. — Vgl. Abb. 1–2.

Rekto

] . . . [. .] . . .

] $\alpha\kappa\omicron\alpha\iota \delta \alpha\iota \pi \alpha\rho$

] . . $\tau \omega \nu \alpha \upsilon \tau \omicron \upsilon$

Verso

ϣ [. . .] . ν . . [

$\tau \iota \nu \delta \iota \omega \rho \alpha$. [

10 $\kappa \alpha \lambda \epsilon \sigma \alpha \nu \tau$ [

¹ Für die Publikationserlaubnis danke ich dem Direktor der Ägyptischen Abteilung, Herrn Dr. habil. Wolfgang Müller, für die Genehmigung zur Veröffentlichung der Abbildungen den „Staatlichen Museen zu Berlin. Wertvolle Lesungsvorschläge verdanke ich Dr. Ludwig Koenen.

² Neuerdings verwendet: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik I 1, 1967, 54.

³ H. A. Sanders, Three Theological Fragments, Harvard Theological Review 36, 1943, 165–167.

⁴ C. H. Roberts, A Fragment of an Uncanonical Gospel, Journal of Theological Studies 47, 1946, 56–57. — G. D. Kilpatrick — C. H. Roberts, The Acta Pauli: a New Fragment, ib. 196–199. — W. D. McHardy, A Papyrus Fragment of the Acta Pauli, Expository Times 58, 1947, 279.

]λης ει νυ
 5].ωνεποσ
]αφαμουαν
]ως ουσα!

αξιους τη[
 νον ως δε[
 κω δα[.
 ειναι τ[
 15 . . . α[

2 lies δ' αἰ 4 Vielleicht Satzbeginn mit Εἰ νῦν 7 ως] oder αἰς?
 9f. διὸ πα[ρα]καλέσαντ[ες]? Jedoch spricht gegen eine Lücke von nur 2 Buch-
 staben, daß dann der Sinn des Kontextes klarer hervortreten müßte
 11 ἀξιους oder ἀν]αξιους? 14 εἶναι, evtl. auch] σιν αἰ

II

P. 6790. Pergament, erworben 1877–81. Aus einem Kodex, obere innere Ecke eines Blattes. Höhe 6,5 cm, Breite 4,5 cm. Rand oben 2 cm, innen 1,4. Erhalten Anfänge bzw. Schlüsse von je 6 Zeilen. Pergament dünn, gebräunt, durchscheinend, Tinte braun. Aufrechte gerundete Unziale "koptischen" Typs, etwa des 6.–7. Jahrhunderts. Buchstaben 4 mm hoch, mit Endknötchen. Z. 6 φ deutlich vergrößert, Z. 8 α am Zeilenende verkleinert, Abstrich in den Rand ausgezogen, ähnlich Z. 5 Grundlinie des δ nach links in den Rand vorgezogen. Z. 8 Kürzung πν(εῦμ)α, evtl. auch Z. 4. Z. 7 evtl. Kürzungsstrich für Schluß-ν, sonst keine Zeichen. Verziertes Kreuz über Textbeginn. – Vgl. Abb. 3–4.

Vorderseite

$\frac{\dot{\alpha}}{+}$
 ανα[
 θε.[
 οτι[
 πα[
 5 δειναντ[
 .παφα[

Rückseite

]εγω(ν)
]πνα
]ριαροσ
 10]. . ξαν
]και εμει
]αυτον

5 ἵ]δεῖν αὐτ[όν? 6 ἀ]ναφαι[ν-? 7 λ]έγων?

III

P. 16704. Pergament, 'alter Bestand'. Vermutlich aus einem Kodex, doch auch Einzelstück möglich. Höhe 3,5 cm, Breite 5, Diagonale 6,3. Rand nirgends erhalten. Teile von 6 bzw. 8 Zeilen. Pergament gelblich, Tinte schwarz. Kleine, unbeholfene und unliterarische Schrift byzantinischer Zeit, gut lesbar. Orthographie mit den verbreiteten itazistischen Mängeln. Z. 2 θ(εό)ς, Z. 10 θ(εο)ῦ mit Kürzungsstrich, sonst keine Zeichen. Korrekturen: Z. 12 das ν zu τήν über der Zeile klein nachgetragen, Z. 10 das χ korrigiert. – Vgl. Abb. 5–6.

Vorderseite

]· και χαρ[
]μονος θς κεφ[
]τηριον επιτελιτε[
]ειδομεν οτησει[
 5]ανγκρ.[
].[

Rückseite

]σι·ν[
].φιλανθρ[
]ωφητεσκαη·[
 10 τ]ου θυ̅ χειρωμε[ν
]τε και ουκ ην[
]τη̅ ματεωτητα[
]ε̅ραιτια[
].ε[

1 χάρις bzw. χαρ[ί]ζειν o. ä. 2 κεφ[ά]λαιον bzw. κεφ[α]λή o. ä. Ersteres
 z. B. von Gott Greg. Nyss., Tres dii, PG 45, 125 D, letzteres gewöhnlich
 von Christus gebraucht, s. Lampe, A Greek Patristic Lexicon, sub verbis
 3 μυσ]τήριον ἐπιτελεῖτε bzw. -ται; Die Wendung gebräuchlich, vgl. z. B.
 Epiph. Haer. 79, 4; Serap. Euch. 19, 2; Athan. Serm. fid. 37; Chrys. Hom.
 23, 3 in Mt. Kann sich auf Abendmahl oder auf Taufe beziehen oder all-
 gemein gemeint sein 5 Buchstabenfolge so sinnlos, aber klar lesbar
 8 φιλανθρ[ωπία oder das Adjektiv 9 προ]φήταις? 10 χαιρωμεν
 oder χαιρωμεν 12 ματαιότητα. — Der Inhalt zeigt liturgische Anklänge,
 wozu die 1. Person Pluralis Z. 4 und 10 passen würde.

II. CRITICA

MONIQUE ALEXANDRE
E. AMAND DE MENDIETA
D. J. CHITTY
W. COLEBORNE
P. FRAENKEL
M. McC. GATCH
S. GIET
A. HAMMAN
R. HANSLIK
A. T. HANSON
R. P. C. HANSON
P. W. HARKINS
B. HEMMERDINGER
H. J. LEHMANN
F. J. LEROY
J.-E. MÉNARD
A. PIÉDAGNEL
M. PLEZLA
B. PRUCHE
H. SAVON
J. P. WEISS
NICOLE ZEEGERS-VAN DER VORST

Le *De mortuis* de Grégoire de Nysse

MONIQUE ALEXANDRE, Montrouge

L'édition récemment parue des sermons et discours de Grégoire de Nysse contient un *lóγος* intitulé «au sujet de ceux qui se sont endormis du sommeil de la mort»¹. S'agit-il d'un traité? d'un sermon? Il est délicat de se prononcer sur ce point. La doxologie finale convient aussi bien à un traité² qu'à un sermon. La longueur relative du texte, son caractère philosophique, l'absence d'allusions précises à l'auditoire, plaideraient pour un traité. Mais le point de départ moral — blâme de la tristesse au sujet des morts, définition de la véritable tristesse chrétienne — le style insistant, volontiers énumérateur, l'emploi complaisant des exemples, permettent de ranger ce texte, comme l'a fait son dernier éditeur, à côté d'autres sermons de Grégoire de Nysse. On notera d'ailleurs qu'il existe parmi les sermons conservés dans l'œuvre de Jean Chrysostome par exemple, plusieurs sermons sur ce sujet³. Les thèmes de ce sermon-ci sont les suivants : la vie charnelle n'est pas le vrai bien, à la différence de la vie séparée du corps. L'existence du corps cependant est voulue par l'économie divine; ce corps métamorphosé, l'homme le retrouvera lors de la Résurrection. Ce bref discours est à rapprocher du sermon de Pâque 379 sur la Résurrection⁴, du traité *Sur l'âme et la résurrection* (automne 380) et des chapitres du traité *Sur la création de l'homme* (379)⁵ ou du *Discours catéchétique* (v. 385) où sont abordés des problèmes anthropologiques et eschatologiques analogues. Mais son genre littéraire, sa méthode, son contenu doctrinal lui assurent une place à part dans ce groupe.

Il s'agit d'un œuvre dominée à des titres divers par la rhétorique. La structure rhétorique du *De mortuis* est fortement soulignée par Grégoire

¹ Ed. Günther Heil, Leiden 1967, *Gregorii Nysseni Opera* vol. IX p. 28–68. L'εἰς τοὺς κοιμηθέντας du titre vient de I Thes. 4, 13.

² Cf. les formules finales du *De virginitate*, *De hominis opificio*, *De anima*, *De instituto christiano*.

³ Cf. PG 48, 1017 s. sur I Thes. 4, 13 «Au sujet des morts (κοιμωμένων) nous ne voulons pas que vous soyez ignorants, mes frères, afin que vous ne désoliez pas», verset cité dans le *De mortuis* PG 46, 536 C. PG 63, 887. *Περὶ τοῦ μὴ πενθεῖν σφοδρῶς τοὺς τελευτώντας*. PG 56, 293 deux sermons en traduction latine *De consolatione mortis*.

⁴ Cf. J. Daniélou, *Chronologie des sermons de Grégoire de Nysse*, *Revue des Sciences Religieuses* 1955, p. 350–351.

⁵ Cf. J. Daniélou, *Chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse*, *Studia Patristica* VII (TU 92), p. 162.

lui-même. Le préambule définit l'affliction du deuil comme une affliction causée par l'accoutumance (*συνήθεια*)¹ qui fait trouver la réalité présente — ici la vie corporelle — bonne quelle qu'elle soit. Il fixe le *σκόπος*² du discours : convertir les affligés de cette accoutumance vers le vrai Bien. Cette structure est particulièrement marquée dans le premier temps du discours. En effet, le plan est donné tout d'abord, avec des termes techniques : «L'effort de notre discours s'accorderait logiquement (*ἀκόλουθος*) avec le propos fixé, si était premièrement examiné ce qu'est le vrai Bien (c'est la définition préalable p. 29, l. 22 Heil, 500 A Migne, PG 46), ensuite si nous considérons (*θεωρήσαιμεν*) le caractère propre de la vie corporelle, en outre si par comparaison (*σύγκρισις*) étaient opposées aux réalités présentes les réalités existant en espérance pour nous» (p. 29, 497 B annonçant p. 29–48, 500 A–517 C). A ce premier temps, par une «palinodie» respectueuse des usages rhétoriques succède l'examen de la question «Pourquoi le corps, s'il a été démontré par la raison que la vie sans le corps est la meilleure?» (p. 48, l. 26–49, l. 1, 517 C). Après un résumé des positions acquises, le *κεφάλαιον*, vient le développement sur le corps métamorphosé (p. 61–66, 532 B–536 C). La conclusion (p. 66, l. 19–20, 536 C : *τὴν συμβουλὴν πρὸς τοὺς πενθοῦντας περιγράφωμεν*) oppose à l'affliction selon le monde l'affliction chrétienne³.

A un autre titre surtout le *De mortuis* est marqué par la rhétorique : il relève en sa première partie du genre de la consolation (*παραμυθητικός λόγος*), codifié par les rhéteurs, Ménandre en particulier, dans le *Περὶ ἐπιδεικτικῶν*⁴. Ainsi la condamnation du *πένθος*, christianisée de façon remarquable, il est vrai, est un thème obligé dans ce genre de discours. Plus précisément, quand Grégoire définit la vie de l'au-delà par la disparition de tous les maux d'ici-bas : cataclysmes, misères sociales, soucis politiques, condition d'orphelin, veuvage (p. 34–37, 504 C–505 C), il suit à l'aide d'un thème diatribique⁵ le conseil des rhéteurs : «Dire que s'éloigner d'ici-bas est meilleur parce qu'on quitte injustice, ambition, fortune injuste ; citer par exemple le fait que le plus souvent les affaires humaines sont mêlées aux maladies, aux soucis»⁶. Quand il fait blâmer par les morts l'affliction des vivants et évoquer

¹ Même critique de la *συνήθεια* dans un contexte analogue : De anima PG 46, 16 A, cf. De virginitate c. IX, in Psalmos PG 44, 453 B–C, in Cant. PG 44, 804 D.

² Sur le *σκόπος* dans les œuvres de Grégoire cf. De virginitate ed. Aubineau, S. C. 119, Paris 1966, p. 245 n. 1.

³ Même condamnation du deuil appuyée sur I Thes. 4, 12 : De anima PG 46, 13 A, Oraison funèbre de Méléce PG 46, 861 C, Oraison funèbre de Pulchérie ib. 868 C, De beatitudinibus PG 44, 1220 s., homélie sur la troisième béatitude «Bienheureux ceux qui pleurent parce qu'ils seront consolés», cf. I. Hausherr, Penthos, la doctrine de la compunction, dans : l'Orient chrétien, Rome 1944.

⁴ Spengel, Rhet. Graec. III p. 413–414 *Περὶ παραμυθητικοῦ*. Un des titres d'ailleurs du *De mortuis* dans la tradition manuscrite est *Ἐπιτάφιος λόγος*. Or la consolation est une partie traditionnelle de l'*ἐπιτάφιος λόγος*.

⁵ Cf. P. Oltramare, Les origines de la diatribe romaine, Genève, p. 61, 77a.

⁶ Ménandre, loc. cit. p. 414.

la libre splendeur de l'au-delà (p. 37, l. 18s., 505Ds.), c'est encore un thème rhétorique qu'il exploite¹. Il n'est pas jusqu'à la définition platonicienne de l'âme par ce dont elle est parente, le divin, qui n'ait ici sa source dans un topos des *Consolations*: «L'âme parente du divin en s'en allant vers l'au-delà a hâte de retourner dans les hauteurs vers ce qui lui est apparenté»². Tout ceci a son parallèle dans les *Consolations* de Sénèque, de Plutarque³. Et Grégoire utilise des procédés analogues dans ses *Oraisons Funèbres* en particulier celles de Pulchérie et de Placilla⁴.

Certains des exemples précédents montrent le caractère rhétorique du style; il est tel dans la première partie du discours mais ailleurs encore. Jeux de mots (*τροφή-τροφή* p. 58, l. 26, 528 C); nombreuses images souvent traditionnelles comme celles des ténèbres d'une prison (*δεσμωτήριο* p. 37, l. 21s.), du lieu de garde (*φυλακή* p. 38, l. 13, 508 A), de l'exil d'ici-bas (p. 42, 512 B-C); comparaisons suivies, jouant un rôle important dans la démonstration (cf. 516 A-D, p. 46-47 l'enfantement qu'est la mort, 529 Bs., p. 60s. le corps purifié comme le lingot de ses scories); figures de style comme la prosopopée employée, semble-t-il, presque continûment dans le discours à partir de 508 C, p. 39, l. 23: l'esprit prête sa voix «aux morts qui ne peuvent par eux-mêmes avertir les hommes de s'éloigner de leur jugement erronné sur la réalité»; *ἐκφράσεις* surtout comme celles où Grégoire décrit les misères d'ici-bas (p. 34-37, 504 C-505 C); la beauté du monde pour qui sort d'une prison ténébreuse (p. 37-38, 505 D)⁵, plus loin la progression du grain de blé vers l'épi (p. 49-51, 517 C-520 C) . . .

Ces traits rhétoriques s'insèrent dans un ensemble d'ordre philosophique, par la méthode tout d'abord. Grégoire le rappelle plusieurs fois, il entreprend une démonstration (*ἀποδείκεται, δέδεικται*): démonstration de la supériorité de la vie sans le corps (p. 34, l. 5, 504 A; p. 49, l. 1, 517 C), de la vanité de toute irritation contre le corps (p. 58, l. 1, 528 A). Et cette démonstration est souvent menée selon les principes de la déduction logique (*ἀκολουθία*) qui lui sont familiers⁶. Le terme *ἀκόλουθος*, on l'a vu, définit la démarche générale de la première partie: définition du vrai Bien, puis confrontation

¹ Ib. καὶ τάχα πον μᾶλλον μετὰ τῶν θεῶν διατᾶται νῦν, περιπολεῖ τὸν αἰθέρα καὶ ἐπισκοπεῖ τὰ τῆδε καὶ τάχα πον καὶ μέμφεται τοῖς θρηνοῦσι.

² Ib.

³ Disparition des maux d'ici-bas: Sénèque, Consol. ad Marciam 10,26, Plut. Consol. ad Apoll. 106 C-D, 107 A-D, 107 F-108E, 109 E. Blâme par les morts du deuil des vivants: Sénèque, Consol. ad Marciam 26. Libre splendeur de l'au-delà: Sénèque, Consol. ad Polyb. 28, ad Marciam 19,25.

⁴ J. Bauer, Die Trostreden des Gregorios von Nyssa, Marburg 1892, L. Méridier, L'influence de la seconde sophistique sur Grégoire de Nyssa, p. 251-274.

⁵ G. Heil rapproche ceci du fr. 13 du *Περὶ φιλοσοφίας* d'Aristote = Cicéron, de natura deorum II, 37, 95.

⁶ Cf. J. Daniélou, Akolouthia chez Grégoire de Nyssa, Revue des Sciences Relig. 27 (1953) p. 221-225, 242-245.

⁴ Cross, Studia Patristica X

de la vie charnelle et de la vie non-charnelle à ce premier principe. L'expression revient par trois fois lors d'articulations importantes du discours : « Puisque donc ce genre de vie dont nous vivons ne s'accorde pas avec le signe du Bien, on doit convenir d'après l'enchaînement logique avec ce qui a été dit, que l'éloignement de la vie n'est séparation d'avec aucun bien (p. 33 l. 26, 34 l. 3) ». « Puisqu'il y a donc antithèse entre le vrai Bien et ce qui n'est pas le vrai Bien et qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre ces deux réalités, il s'ensuit *logiquement* que ceux qui se séparent de ce qui n'est pas le vrai Bien doivent croire qu'ils s'éloignent d'ici vers le Beau par nature (p. 34, l. 8–11, 504B) ». « Si donc le caractère du modèle est conçu ainsi, il s'ensuit *logiquement* que l'âme façonnée selon cette forme doit être reconnue par ces mêmes caractères (p. 41, 26–42, 1, 509D) ». Enfin l'argumentation dialectique est utilisée par lui avec une précision certaine. La vie charnelle est remplissage et vidage. Or « au sujet de deux réalités contraires (*ἐπὶ τῶν ἀλλήλων ἐκ τοῦ ἐναντίον ἀντικαθεστηκότων*), il est impossible que la notion de Beau s'applique également aux deux. Mais si l'une est belle selon sa propre nature, l'autre opposée sera nécessairement mauvaise. Or ici la nature offre également en chacun de ces deux aspects quelque chose d'utile. Donc ne peuvent recevoir la définition de Bien ni le remplissage ni le vidage » (p. 33, 29, 501C–D). Grégoire utilise ici une forme du classique argument des contraires tel qu'Aristote l'énonce¹.

Cette méthode s'applique dans la première partie à une matière proprement philosophique. De façon générale l'atmosphère du *Phédon* y régne sans qu'on puisse souvent préciser davantage. Ceci s'explique en partie par le genre de la Consolation (on pense à la fin platonicienne de la *Consolation à Apollonios* par exemple), mais présente ici une rare intensité. Ainsi la définition du vrai Bien est celle du Beau selon le *Banquet* 210–211, définition élaborée à l'aide de catégories aristotéliennes : « ce qui est bien en soi selon sa nature propre et reste identique pour tous et partout (p. 30, 2–3, 500B) », « ne changeant pas selon les circonstances extérieures (p. 31, 2–3, 500C) », « ne dépendant pas du *πρός τι, ποτε, πόσον, πῶς* (p. 33, 19–20, 501D) »². Confrontée à cette définition, celle de la vie charnelle par le remplissage et le vidage (p. 31, 20–21, 501A) rappelle le *Philèbe* 42c (*πληρώσεις καὶ κενώσεις*) et dans le *Timée* 43a la description du flux et du reflux dans le corps humain. La même définition apparaît dans le *De hominis opificio* (PG 44, 165A) et dans le *De anima* (PG 46, 146C) et en ce dernier passage, elle s'exprime par les termes mêmes du *Timée*³. D'autre part le développement sur la connais-

¹ Cf. par exemple Rhét. 1396a. Plus loin p. 34, l. 8s., 504B est utilisée la notion aristotélienne d'absence d'intermédiaires pour les opposés selon contradiction (cf. par ex. Cat. 10 11b 33 s.).

² De virginitate XI, 5, in Eccles. PG 44, 737B–C.

³ On rapprochera encore de *Timée* 82 a–b la définition de la santé comme équilibre des éléments p. 34, 21, 504C *ἰσοκρατία* (cf. De virginitate, PG 46, 331 C, Homélie sur l'oraison dominicale PG 44, 1162), de la maladie comme rupture de cet équilibre par excès ou défaut. Doctrine transmise par les médecins comme le dit nettement le De virginitate.

sance de soi au miroir de Dieu fait écho au I^o *Alcibiade* 132D–133C. Enfin, l'évocation de «l'esprit mêlé à tout cela, *non composé en sa nature simple et de forme unique* (cf. *De anima* PG 46, 44D) vivant en pays étranger, lui qui a été semé de force en la multiplicité corporelle» unit de nettes réminiscences de *Phédon* 78c et *Timée* 41e. Tout ceci s'accompagne des images classiques de la prison (Cratyle 400c), des ténèbres (*Rép.* VII, 514a), du lieu de garde (*Phédon* 61b). Dans le reste du discours les réminiscences platoniciennes se font plus dispersées, moins significatives aussi. Par exemple la célèbre formule du *Phédon* 67 d : la vie «méditation continuelle et exercice de mort», aide, transposée hors de son contexte, à la justification de la vie corporelle (p. 53, 4, 521C). Le verbe cher à Grégoire *συμμετωροποιεῖν* inspiré du *Phèdre* 246c décrit la légèreté des corps ressuscités (p. 62,25–26, 532C). Mais c'est là simple coloration du langage. L'ensemble est inspiré d'un autre esprit, même si les concepts de Grégoire élaborent parfois une matière philosophique : ainsi pour l'*ἀκολουθία*, enchaînement des événements vers la perfection, voulu par la Raison de la Nature, concept stoïcien d'origine¹.

Certes dès la première partie apparaissent certains thèmes propres à Grégoire, par exemple plénitude sans satiété de la vie de l'au-delà (p. 36, 5–8, 505 A)² et surtout croissance perpétuelle à l'intérieur de laquelle la mort est naissance³ et éveil des sens spirituels⁴ (p. 46 s., 516 C). Mais ces pages sont dans l'ensemble si imprégnées de platonisme que la plupart du temps citations scripturaires et allusions dogmatiques apparaissent comme nettement subordonnées à cet aspect majeur. Bien caractéristique de cela est le passage où Grégoire transpose le développement du I^o *Alcibiade* sur le *γῶθι σαυτὸν* (p. 40–42, 508 D–509 B). On notera le parallélisme établi entre Deut. 15, 9 : «Prête attention à toi»⁵ et la maxime delphique, entre l'âme platonicienne et l'homme intérieur de II Cor. 4, 16 dont Grégoire rapproche «ce qui se voit est temporaire, ce qui ne se voit pas est éternel» ib. 18. Mais ce sont là simples illustrations de thèmes essentiellement platoniciens. Le thème anthropologique de la création de l'homme à l'image⁶ (p. 41, 16–17, 509 C), le thème eschatologique du retour à la beauté première⁷ (p. 42, 20–21, 512 B) et du corps métamorphosé à la résurrection (p. 40, 9–11) apparaissent au passage mais plus à titre de rappel qu'intégrés dans cette vision statique de l'âme se déchiffrant au miroir divin «comme immatérielle, sans forme, intelligente, incorporelle» (p. 42, 2–3)⁸.

¹ Cf. *Akolouthia*, p. 226–228, 245–246.

² Cf. p. 57, 5–7, 525 C et en même contexte *De anima* PG 46, 96 C–97A, in Cant. PG 44, 777 B s. Sur ce thème cf. J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, Paris 1944 p. 291s.

³ Cf. Ignace, aux Romains VI, 1–2, sur la mort comme enfantement douloureux à la vie.

⁴ Cf. J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, p. 222s.

⁵ Cf. l'homélie de Basile, PG 31, 197 C–217 B sur le *Προσέχε σεαυτῷ*.

⁶ J. Daniélou, ib. p. 48s.

⁷ Ib. p. 84s.

⁸ Cf. *De anima*, PG 46, 29 B et 52 A.

Ce passage est d'ailleurs le seul dans tout le début du discours où soit fait allusion au corps métamorphosé en corps immortel et indestructible lors de la résurrection. En revanche, il serait facile de relever les condamnations absolues du corps, les évocations de la vie de l'au-delà comme radicalement séparées de lui. D'où le retournement: «En ce cas à quoi bon le corps?».

Les justifications du corps sont diverses. Laissons de côté celle qui voit dans la vie corporelle une mort quotidienne suivant l'appui conjoint de *Phédon* 67 d et I Cor. 15, 31. Grégoire lui-même la traite comme une considération annexe (p. 52–53, 521 A, C). La première justification définit la vie corporelle comme une étape indispensable jusqu'à la restauration dans l'état ancien¹, dans la béatitude. De même que le grain de blé progresse vers l'épi par des étapes sans cesse dépassées, l'homme est en marche vers un accomplissement (p. 49–52, 517 C–521 A). La comparaison, particulièrement développée, est attendue en pareil contexte. Grégoire lui-même, comme d'autres avant lui², a dans le *De hominis opificio* PG 44, 228 C, dans le *Sermon sur la Résurrection* PG 46, 669 A₃, dans le *De anima* 153 B–C utilisé cette analogie en relation expresse en ces derniers textes avec I Cor. 15, 36–38; 42–43. Mais il s'agit là d'arguments en faveur de la Résurrection. Ici ce qu'il faut justifier par l'analogie c'est la nécessité du passage par le corps³. Soumission à la «raison de la nature» (ὁ τῆς φύσεως λόγος), respect de «l'enchaînement fixé, orienté vers la perfection», tout dit ici l'importance de l'ἀκολουθία⁴.

La dernière justification du corps, développée longuement, relève de cette même loi (p. 56, 10–11, 525 B). Elle donne un contenu théologique à l'enchaînement voulu par l'économie divine (p. 49, 3, 517 C). Une formule de Grégoire la résume nettement: «Par le corps, le libre-arbitre est sauvegardé et le retour au bien n'est pas entravé» (p. 56, 9–10, 525 B). Dieu a laissé l'homme faire librement l'expérience (πειρα) du mal qu'il voulait (p. 54, 12 s., 524 B). Il lui a donc fait cette tunique de peau (Gen. 3, 21) que l'homme a revêtue en raison de son penchant vers le pire (p. 55, 14–15, 524 D). Tunique liée aux passions: elle «porte en elle toutes les particularités qu'elle renfermait en tant que contenant la nature ἀλογον (animale-irrationnelle): plaisir, irascibilité, gloutonnerie, insatiabilité et réalités analogues. Elle fraie la voie à la décision humaine de pencher soit d'un côté soit de l'autre, elle est matière soit à vertu soit à vice» ib. Le corps est

¹ Cf. *De hominis opificio* PG 44, 188 C, *De anima* PG 46, 148 A, Discours catéchétique VII, 3, XVI, 7, XXV, 7, XXXV, 14.

² Par ex. Prima Clementis, XXIV. Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum* I, 8, Irénée, *Adv. haer.* V, II, 3, Origène ap. Méthode, *De resurrectione* I, 24, Jérôme, *Contra Joh.* Hier. 26.

³ On ne saurait donc établir sur ce point un parallèle avec Origène comme le fait J. Daniélou, *La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse*, *Vigiliae Christianae*, 1953, p. 170.

⁴ La nécessité du passage par la mort est appuyée sur la même analogie chez Epictète II 6, 11–14.

donc ambivalent: «Ce n'est pas le corps qui est à la base des maux, mais le libre-arbitre qui fait dévier le but, du besoin vers le désir irrationnel» (p. 58, 7–8, 528 A)¹. L'homme peut en revanche librement «par l'attention et la philosophie» (p. 54, 18, 524 B) comme l'ont fait les Saints de l'Ancien Testament et tant de chrétiens² devenir victorieux de l'*ἄλογον*. Si ce n'est en cette vie, c'est en l'autre par le feu purificateur³. Le Bien véritable l'emportera en définitive car il est seul connaturel à la nature humaine (p. 57, 525 C).

Comment se situe ce texte dans l'œuvre de Grégoire? Il nous donne une interprétation particulière de la tunique de peau⁴: c'est le corps (p. 53, 13, 521 D). Certes, il est précisé, en sa condition animale, lié aux passions; il est question par ailleurs d'une purification de ce corps après la mort, d'une métamorphose l'adaptant à une nouvelle condition de vie. Mais ceci, proche au fond des positions du *De anima et resurrectione* (PG 46, 148 B–149 C), demeure lié en sa forme à une interprétation origénienne⁵. Pour ce qui est de la tunique de peau, dans le *De anima*, elle est la condition biologique décrite de façon circonstanciée, revêtue par l'homme, déchu d'une condition corporelle sans avatars biologiques (148 A). Plus nette encore sera la distinction du *Discours catéchétique* entre le corps terrestre de la «première création» (c. VI) et le corps mortel, tunique de peau (c. VIII).

Un élément original est ici d'autre part la finalité donnée au corps. Sauvegarde du libre-arbitre, moyen de retour à la béatitude première on a ici une justification non reprise ailleurs sous cette forme exacte⁶ mais qui prélude au texte du *Discours catéchétique* expliquant le corps mortel par la miséricorde divine qui assure ainsi la dissolution du péché (c. VIII).

C'est encore à la justification du corps que tend l'évocation du corps ressuscité (p. 60 s., 529 A s.). Ce sera un corps purifié: «comme le lingot est débarrassé des scories, le corps perdra tout ce qui est superflu, inutile pour la jouissance de la vie à venir». «L'élan qui le porte vers toutes choses»

¹ Même distinction par ex. dans les Homélies sur l'oraison dominicale PG 44, 1169 s.

² Cf. *De hominis opificio* PG 44, 193 D, *Discours catéchétique* XXXV, 14.

³ *De Anima* PG 46, 100 A, *Discours catéchétique* XXVI, 8; XXXV, 14.

⁴ Cf. J. Daniélou, *Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse*, *Festschrift für E. Benz*, Leiden 1967, p. 355–367.

⁵ *Méthode*, *De resurrectione* I, 29 cf. Origène, *Contre Celse* IV, 40. Sur les diverses interprétations origénienes cf. R. Cadiou, *Introduction au système d'Origène*, p. 62. D'autres traits *transposent* d'ailleurs ici des thèmes origénienes: importance de la liberté (cf. *De principiis* III, 1, 13, *Contre Celse* IV, 3), Dieu conçu comme un médecin laissant le mal se développer, pour une meilleure guérison (cf. *De princip.* III, 1, 13), feu purificateur (cf. *Contre Celse* V, 14–17).

⁶ Cf. *De hominis opificio* PG 44, 205 A–B «Comme Dieu comprit en modelant notre argile qu'elle tomberait du côté du mal et qu'elle se détacherait volontairement de la dignité angélique... il mêla à sa propre image quelque chose de l'irrationnel... la division en mâle et femelles».

s'épurera de tout ce qui fait naître les désirs pour «se tourner vers ce qui est seul digne d'élan». Ce sera un corps changé selon I Cor. 15, 51 (p. 62, 14, 532 B), métamorphosé en un corps plus divin (p. 59, 24–25, 529 A), un corps affranchi de la pesanteur selon I Thes. 4, 16 (p. 62, 18, 532 C). «Toutes ses autres particularités, couleur, forme, contour seront changées en quelque chose de plus divin» (p. 62, 27–63, 8, 532 D). Après ces affirmations générales, Grégoire aborde alors le problème des différences. La différence sexuelle n'aura plus raison d'être¹ et sera transposée au plan spirituel. Qu'en sera-t-il de la forme propre à chaque être humain? Est-ce la même forme? En ce cas, que choisir parmi les formes revêtues aux âges successifs, selon les maladies? (533 B s., p. 64). L'*εἶδος* révélera la vertu prépondérante en chacun jusqu'à ce que toute différence s'abolisse dans l'unité de la lumière divine². De cette résurrection, le Christ ressuscité est garant (p. 68, 17, 537 C)³.

L'idée de changement domine⁴. On ne saurait cependant voir ici un trait propre au *De mortuis* encore sous influence origénienne⁵. Grégoire rattache l'idée, comme Origène d'ailleurs, aux termes pauliniens eux-mêmes. Et dans le *De hominis opificio*, le *De anima* où est défendue contre Origène l'identité du corps terrestre et du corps ressuscité, on trouve le même dossier scripturaire traditionnel, la même affirmation⁶.

Un problème analogue se pose sur un autre point encore. Il est vrai qu'au témoignage de Méthode, l'objection des formes différentes selon les âges, les maladies, infirmait pour Origène l'identité du corps terrestre et

¹ *De hominis opificio* PG 44, 188 C, *De anima* PG 46, 143 D, 148 C, in Cant. PG 44, 916 B *ὅταν ἐν Χριστῷ ἐν πάντες γενώμεθα, τὰ σημεῖα τῆς διαφορᾶς ταύτης μετὰ ὅλον τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου συνεκδόμεθα*. Dans le *De mortuis* l'idée n'est pas tant celle d'abolition que de transformation, «la force procréatrice de la nature se convertira au service de cet enfantement dont a eu part le grand Isaïe quand il dit: «de ta frayer, Seigneur, nous avons conçu, nous avons été dans les douleurs et nous avons enfanté; nous avons conçu un esprit de salut sur la terre» (p. 63, 19–23).

² «Jusqu'à ce que le dernier ennemi vaincu (I Cor. 15, 26). . . et le mal complètement chassé de toute la réalité, la lumière divine seule resplendisse sur tous» p. 65, 24s., 536 B cf. *De anima* PG 46, 157 D.

³ Sermon sur la résurrection PG 46, 669 B, 665 C, *De hominis opificio* PG 44, 221 C, *De anima* PG 46, 137 A.

⁴ Grande diversité des termes: *ἀλλάττεσθαι* p. 62, 14, 532 B, C = l. 21, 26 est paulinien: I Cor. 15, 51 (cf. 536 A *ἐπαλλαγῆναι* p. 65, l. 14); *ἀνακαινίζεσθαι* est néo-testamentaire pour le renouvellement baptismal cf. *ἀνακαινίσις* Tit. 3, 5; *μεταποίησις* (532 C p. 62, l. 20); *συμμετατίθεσθαι* (p. 63, l. 1) et *μεταστοιχειοῦσθαι* (529 A, p. 59, 24; 532 C p. 62, 26); cf. *μετασχηματίζω* Phil. 3, 21 souvent employé par Grégoire (par exemple in Cant. PG 44, 772 C *μεταστοιχειώσις*, 777 A *μεταστοιχειωθῆναι*), déjà chez Méthode, Banquet 2, 7 en ce sens.

⁵ Cf. J. Daniélou, La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse, *Vigiliae Christianae*, 1953, p. 169–170; La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse, *Studia Patristica* VII (TU 92), 1966, p. 160.

⁶ *De hominis opificio* PG 44, 205 D, 221 B (I Cor. 15, 51), 208 A (I Thes. 4, 16); *De anima* PG 46, 136 C cf. 108 A.

du corps ressuscité¹. Grégoire réfutera explicitement cet argument dans le *De anima* (141 C). Cependant s'il l'utilise dans le *De mortuis*, c'est pour établir l'idée de changement mais en même temps surtout celle de la permanence d'un *εἶδος* d'ordre moral². L'argument origénien s'insère donc dans un autre contexte et cette notion d'une forme à signification morale, persistant, constitue comme une première approche non-technique de ce qui sera élaboré par Grégoire dans les traités doctrinaux.

Antérieur au traité *Sur la création de l'homme*, au sermon sur la Pâque, au *De anima*, le *De mortuis* l'est sûrement, comme l'a montré le P. Daniélou lors du précédent congrès³. Mais il ne faut pas trop accentuer la distance qui le sépare des grands traités, son opposition avec eux⁴. Ailleurs les objections seront exposées, les problèmes résolus de façon systématique. Cependant il y a dans le *De mortuis* des éléments pour cette réflexion systématique, peu coordonnés ici, dans un texte qui oscille entre consolation et sermon sur la résurrection des morts. La parenté est soulignée par de nombreux rapprochements de détail, ce qui ne permet guère de le situer comme très antérieur à ces ouvrages⁵.

¹ Cf. Méthode, *De resurrectione* I, 9.

² On pense à l'idée platonicienne suivant laquelle les corps revêtus par les âmes gardent un aspect significatif de leur caractère. «Ces âmes sont nécessairement revêtues de corps qui ont des formes semblables à celles qu'ils avaient auparavant. Si même elles ont échangé leur corps pour un corps de forme sphérique, elle les reconnaît par leurs caractères et par leurs mœurs particulières; il n'y a rien là d'absurde; admettons en effet qu'elles aient déposé leurs passions, leur caractère peut subsister» (Plotin, *Enn.* IV. 4,5).

³ *Studia Patristica* VII, p. 160s.

⁴ Cf. *Vigiliae Christianae* 1953, p. 169–170.

⁵ Est-il possible de situer ce sermon dans l'année liturgique? Il semble d'après la confrontation avec les sermons de Jean Chrysostome datables que ce genre de prédications pouvaient avoir lieu à des moments très divers de l'année: le quatrième discours *Sur Lazare*, PG 48, 1017 A s. se situe par exemple au début de Janvier, dans le temps de pénitence faisant suite aux Saturnales. D'autres sermons sur la résurrection et la vie à venir se situent au début de l'année (PG 50, 417s.), ou durant le temps de jeûne précédant la Pâque (PG 50, 434 s.) ou encore lors d'une assemblée auprès d'un lieu où étaient vénérés des martyrs (PG 51, 347 s.).

L'authenticité de la lettre 45 de la correspondance de Basile de Césarée

E. AMAND DE MENDIETA, Winchester

A mon avis, les lettres 42, 43, 44 et 45 de la correspondance de Basile de Césarée sont entièrement inauthentiques, et ne peuvent être utilisées comme représentant sa pensée théologique et en particulier sa doctrine ascétique.

Dans cette courte étude, je me borne à examiner la dernière lettre de cette série, c'est-à-dire la lettre 45 de la correspondance de Basile adressée «A un moine tombé», qui, dans l'édition bénédictine Garnier-Maran, porte le titre: *Πρὸς μονάζοντα ἐκπεσόντα, Ad monachum lapsum*¹. Tout comme les lettres précédentes, cette lettre 45 n'a certainement pas été rédigée par Basile de Césarée (330 environ – 379). Son auteur est inconnu ; il est probable qu'elle a été rédigée par un ascète de langue grecque qui résida un certain temps à Jérusalem, et qu'il convient de distinguer de l'auteur de la lettre 42.

Cette lettre, que tous les manuscrits «basiliens» attribuent à Basile de Césarée, n'offre pas la même structure systématiquement «commatique» qui caractérise la lettre précédente (la lettre 44), adressée également à un moine tombé. Elle est moins relevée de figures gorgianiques que cette dernière, mais elle contient deux descriptions dramatiques ou *ἐκφράσεις*, dont la deuxième est d'un mauvais goût parfait.

Avant d'indiquer la position de cette lettre 45 dans les différentes traditions manuscrites d'œuvres basiliennes, qu'il me soit permis d'offrir une courte analyse de ce curieux morceau.

L'auteur commence sa lettre en décrivant la «double crainte qui a pénétré les replis de sa pensée», ainsi que la honte qu'il a ressentie, quand il a appris la chute de l'ermite auquel il s'adresse. Dans une première ecphrase, il évoque la vie que menait autrefois dans le monde cet homme riche et marié, entouré de flatteurs et s'adonnant à la volupté, cet homme qui connaissait alternativement des heures de sécurité et des heures de crainte au milieu du tumulte des affaires publiques. Il rappelle la conversion graduelle de son ami à l'idéal ascétique, et la décision que prit ce dernier de mépriser l'opulence et de renoncer à la fréquentation de sa femme.

¹ Basile, lettre 45; édition bénédictine, III, pp. 133A–134E; PG 32, 365A–369A; Y. Courtonne, *Saint Basile, Lettres*, I (Paris, 1957), pp. 112–115. Dans les notes des pp. 112–115, M. Y. Courtonne suppose partout que Basile est l'auteur de la lettre. Dcm Prudent Maran était plus prudent.

Il souligne ensuite l'ardeur du candidat à la vie monastique qui courut à Jérusalem, et décrit les travaux de l'athlète qui, dans la ville sainte, se consacra à Dieu dans la vie érémitique, et se livra à des jeûnes persistants et à la prière continuelle dans la solitude. C'est à cet endroit que l'épistolier a inséré la seconde ecphrase, la description horriblement précise du corps amaigri, émacié et desséché de l'ascète. Je la citerai en entier un peu plus loin. A elle seule, cette description, d'une crudité anatomique effarante, suffirait à exclure l'hypothèse que Basile soit l'auteur de cette lettre. L'auteur rappelle à l'ex-ascète tous les baisers que les dévots et les dévotes ont déposés avec ferveur sur son corps très saint, qui était devenu l'objet d'une vénération confinant à l'adoration.

Après avoir rédigé cette description haute en couleurs, l'épistolier, qui aime à ménager ses effets, brosse une peinture de l'aspect opposé, c'est-à-dire de la situation présente de l'apostat qui a lâchement abandonné la vie ascétique et érémitique. Il se déclare obligé d'ajouter créance à la rumeur publique qui accuse l'ex-ermite d'adultère. A cette accusation, il en ajoute deux autres qu'il mentionne simplement, sans fournir d'ailleurs d'autre précision. Il l'accuse d'avoir «enfermé en d'horribles serments les âmes qui s'étaient réfugiées vers Dieu», et d'avoir «servi de caution à un parjure funeste». Il dépeint, en termes passionnés et hyperboliques, l'immensité du scandale, dont la honte rejaillit sur les Apôtres et le Christ lui-même, et en détaille les terribles effets, qui se répercutent sur les Juifs, les païens, les moines dont il a détruit le moral, enfin sur sa patrie qu'il a déshonorée.

La lettre s'achève, comme on peut s'y attendre, par un appel chaleureux à la conversion et au repentir. L'ex-ermite est invité à reprendre de nouveau les travaux ascétiques de sa jeunesse, et à «détruire une seconde fois, par ses actes vertueux, la volupté qui se traîne à terre, gluante». L'évocation de la malédiction finale du Christ à l'heure de la mort et du jugement est insérée, comme un suprême argument, dans les dernières lignes. Cet appel à la conversion est rédigé dans un style plus haché et tout frémissant d'émotion.

Cette lettre 45 occupe une position solide tant dans la tradition manuscrite des lettres de Basile de Césarée que dans celle de ses homélies. Tout d'abord elle figure dans la tradition presque unanime de la correspondance de Basile : n° 262 en Aa et n° 125 en Bo¹. Généralement couplée avec la lettre 46 (adressée à une vierge tombée), la lettre 45 occupe également une position assez ferme dans la tradition manuscrite des homélies de Basile, où elle figure généralement dans les suppléments des collections, à la suite des

¹ M. Bessières, *La tradition manuscrite de la correspondance de S. Basile* (Oxford, 1923), p. 162, et Dom Jean Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile* (Louvain, 1953), p. 309.

homélies proprement dites¹. D'autre part, cette position est moins ferme dans la tradition manuscrite des œuvres ascétiques. J. Gribomont avait déjà signalé que la lettre 45 se trouvait dans deux manuscrits de la recension M: Paris Coislin 233 et Lavra 185 (B 65)². Stig Y. Rudberg a ajouté d'autres manuscrits d'écrits ascétiques où elle est copiée. Il mentionne le Vatican grec 1088, le Vatican Barberini 462, l'Oxford Canonici gr. 55, le Patmos 19, le Vatican grec 432, le Vatican grec 509 et le Florence, Laurentienne, IX, 20³.

Passons maintenant au problème de l'authenticité de cette lettre 45. Si la critique externe semble, à première vue, favoriser l'attribution de cette homélie à Basile de Césarée, il convient néanmoins de noter que, dans la tradition manuscrite des homélies, cette lettre figure presque toujours dans le supplément des collections d'homélies, et presque jamais à l'intérieur du corpus lui-même, du noyau identique propre à chaque type de la tradition.

Si nous examinons ensuite ce document littéraire du point de vue de la critique interne, il nous apparaît impossible de l'attribuer à Basile de Césarée. Je ne connais aucune étude quelque peu détaillée sur l'authenticité de cette lettre 45. La thèse que je voudrais pouvoir brièvement démontrer, c'est qu'en matière de critique interne, aucun argument solide ne peut être proposé en faveur de l'authenticité basilienne de cette lettre. D'autre part, je suis convaincu que l'on peut avancer plusieurs arguments très solides, surtout s'ils sont considérés tous ensemble, qui suggèrent que Basile de Césarée ne peut être tenu pour l'auteur de cette lettre 45.

Commençons par le fait que l'auteur de cette missive ou *γραμμα* déclare clairement qu'il a personnellement séjourné à Jérusalem en compagnie du jeune converti à la vie monastique et anachorétique, et que, *demeurant avec lui à Jérusalem*, il le félicitait de ses exploits d'athlétisme ascétique, de ses semaines de jeûnes prolongés et de la vie de tranquillité et de solitude qu'il menait dans la cité sainte ou ses environs immédiats⁴. Ce passage témoigne donc d'un assez long séjour à Jérusalem de l'auteur de la lettre (*συνδιατρίβων*) en compagnie du jeune homme riche devenu désormais ermite. Ce séjour a dû durer des mois, voire des années, si l'on tient compte également que l'épistolier rappelle à l'ex-ermite combien de bouches saintes

¹ Stig Y. Rudberg, *Etudes sur la tradition manuscrite de saint Basile* (Lund-Uppsala, 1953), p. 60 (supplément du type A ou recension vulgate); p. 66 (supplément du type B); p. 71 (supplément du type C); p. 77 (supplément du type D, le corpus probablement le plus ancien; seulement dans 6 mss.); la lettre 46, elle, est attestée dans 11 mss.); p. 80 (supplément du type E); p. 85 (supplément du type G); p. 88 (les lettres 46 et 45 transcrites à la fin du type K); p. 94 (supplément du type M, italo-grec); p. 100 (supplément du type N); p. 103 (supplément du type O); p. 106 (supplément du type P).

² Jean Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, p. 309. Il estime qu'il est possible que cette lettre 45 ne soit qu'une infiltration tardive dans la tradition des œuvres ascétiques attribuées à Basile (op. cit., p. 309).

³ Stig Y. Rudberg, op. cit., pp. 138-139.

⁴ *Κατέδραμες ἐπὶ τὰ ἱεροσόλυμα, ἐνθα σοὶ καὶ αὐτὸς συνδιατρίβων ἐμακάριζον τῶν ἀθλητικῶν πόνων*, Edition Courtonne, I, p. 113, ll. 27-29.

il a attirées à lui pour un baiser, combien de corps sacrés il a embrassés. Tout ceci repose sur des souvenirs personnels d'événements qui ont duré des mois ou, mieux, des années, et qui ont dû exiger du temps pour se fixer complètement dans la mémoire de l'admirateur des exploits ascétiques de l'ex-ermite, qui a connu autrefois une telle popularité, une telle adulation dans les cercles dévots.

Or, aucun de ces traits ne peut trouver place, surtout si on les prend ensemble, dans la vie, telle que nous la connaissons, de Basile de Césarée. Nous savons que celui-ci, qui venait de se convertir à l'idéal monastique et désirait entrer en contact personnel avec des ascètes de grande réputation, entreprit un long voyage de documentation monastique, qui dura environ un an, de l'été 357 à l'été 358. Dans la lettre 223, sorte d'apologie publique rédigée beaucoup plus tard, en 375, et dirigée contre Eustathe de Sébaste, il écrit à ce propos : «Je découvris beaucoup de ces hommes [à savoir des ascètes] à Alexandrie, beaucoup dans le reste de l'Égypte, d'autres en Palestine, en Coelé Syrie et en Mésopotamie. J'admirai leur abstinence dans la nourriture, j'admirai leur endurance dans les travaux, je fus frappé de leur constance dans les prières et de la façon dont ils dominaient le sommeil»¹. A son retour en Cappadoce, Basile rompit définitivement avec le monde et se retira à Annési dans le Pont pour y mener, dans la retraite, la vie monastique, et s'y consacrer à l'ascèse sous sa forme cénobitique.

Dans le texte que je viens de citer de la lettre 223 (écrite en 375), la ville de Jérusalem n'est pas explicitement mentionnée. Basile a simplement noté qu'au cours de son voyage, il a également découvert d'autres ascètes en Palestine dont il admirait les travaux. Il est probable que ce séjour en Palestine (peut-être à Jérusalem) n'a pas dû durer longtemps, si vraiment, au cours d'une année, Basile a visité des solitaires ou, en général, des moines à Alexandrie et dans le reste de l'Égypte (où il semble qu'il ait séjourné le plus longtemps), en Palestine, en Coelé Syrie et jusque dans la lointaine Mésopotamie².

¹ Basile, lettre 223,2, édition bénédictine, III, p. 337 D; PG 32, 824 BC; Y. Courtonne, III (1966), p. 10, 20–25. — Remarquons en passant que M. Courtonne a traduit d'une manière incorrecte le titre de cette lettre 223 : *Πρός Εὐστάθιον τὸν Σεβαστηνόν*. Il a traduit : «A Eustathe de Sébaste» (op. cit., III, p. 8). La traduction exacte serait : «Contre Eustathe de Sébaste». Il s'agit d'une lettre ouverte, rédigée non sans amertume.

² Je dois avouer que je n'ai pu me laisser persuader par les arguments qu'a avancés Dom Jean Gribomont dans un article très (ou trop) ingénieux : Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée, paru dans la Revue d'histoire ecclésiastique (Louvain), 54, 1959, pp. 115–124. L'identification qu'il propose du philosophe Eustathe, le destinataire de la lettre 1, avec l'évêque Eustathe de Sébaste, ne me semble pas prouvée de manière à exclure tout doute raisonnable. Je persiste à penser qu'il s'agit là d'une fausse identification, et que cette lettre d'un ton plutôt badin, sophistique et hyperbolique, est adressée à un ami cappadocien philosophe de profession et chrétien de religion, et non point à celui qui fut longtemps le maître spirituel de Basile, l'évêque Eustathe de Sébaste.

Un autre argument contre l'authenticité basilienne de la lettre 45, c'est la nette différence de vocabulaire et de style entre cette lettre et des œuvres de Basile d'une incontestable authenticité.

Le substantif *μοναχός* ne se trouve nulle part dans les œuvres certainement authentiques de Basile, qu'elles soient ascétiques ou non. Dom Jean Gribomont a montré de manière convaincante que Basile a systématiquement évité le néologisme *μοναχός*, et que c'est *μονάζων* qu'il emploie, lorsque, devant des tiers, il considère son groupe d'ascètes comme de l'extérieur, et doit parler le langage de tout le monde¹. Dans ses Règles monastiques (Grandes et Petites Règles), Basile appelle toujours ses disciples en ascétisme pour lesquels il écrit: «des frères» ou «des Chrétiens», «le frère» ou «le Chrétien».

D'autre part, nous lisons dans la lettre 45: *διέτεμες φρόνημα μοναχῶν*². Jamais Basile n'aurait écrit cette phrase et ce mot³. Je doute également que Basile, qui rédige généralement avec sobriété, ait poussé l'hyperbole jusqu'à affirmer: «Tu as divisé le moral des moines: tu as conduit les plus consciencieux à la frayeur et à la lâcheté, étonnés en outre de la puissance du diable; des tièdes tu as fait des hommes qui rivalisent d'incontinence»⁴.

Il n'existe malheureusement pas de lexique complet des œuvres authentiques de Basile. La meilleure étude du vocabulaire basilien que nous possédions se rapporte en fait aux lettres, et à elles seulement, et encore elle n'est certainement pas exhaustive. C'est celle que nous devons à la diligence de Sister Agnes Clare Way⁵, et qui est comme ramassée dans le copieux index verborum⁶.

Dans l'examen très sommaire qui suit de certains termes du vocabulaire de la lettre 45, je me suis constamment référé aux 4 fascicules parus du *Patristic Greek Lexicon* édité par le Professeur G. W. H. Lampe⁷.

¹ Dom Jean Gribomont, L'«Exhortation au renoncement» attribuée à saint Basile, article dans *Orientalia Christiana Periodica* (Rome), 21, 1955, pp. 375-398, surtout pp. 383-385.

² Dans l'édition d'Y. Courtonne, I, p. 114, ll. 18-19.

³ A lui seul—j'ose affirmer—l'emploi du terme *μοναχός* par l'auteur de la lettre 45 est un indice suffisant pour exclure la possibilité que Basile l'ait rédigée.

Dans le *Patristic Greek Lexicon* édité par le Professeur G. W. H. Lampe, j'ai consulté l'article *μοναχός*, *ô*, monk, pp. 878-880 (fasc. 4, 1965). Toutes les références à *μοναχός* tirées des œuvres attribuées à Basile, ou bien sont tirées d'écrits certainement inauthentiques, ou bien sont tirées d'écrits d'une authenticité douteuse. Pour cette discrimination des œuvres authentiques ou inauthentiques, je renvoie aux travaux de J. Gribomont et de Stig Y. Rudberg.

⁴ Traduction française d'Y. Courtonne, I, p. 114, 27-31.

⁵ Sister Agnes Clare Way, *The Language and Style of the Letters of St. Basil* (The Catholic University of America. *Patristic Studies*, vol. XIII). Washington, The Catholic University of America, 1927. Parmi les lettres que l'auteur n'a pas étudiées, figurent notamment les lettres 42-46.

⁶ A. C. Way, op. cit., pp. 205-222. Cet index pourvu de références est suivi d'un autre index, également précieux, index locutionum (pp. 223-227).

⁷ *A Patristic Greek Lexicon*, Edited by G. W. H. Lampe. Fasc. 1-4, Oxford, Clarendon Press, 1961-1965 (jusqu'à *προκαταίθρημι*). Le dernier fascicule n'a pas encore été publié (1969). Je citerai le Lexique sous le sigle PGL.

D'autre part, j'ai récemment écrit à mon ami Dom Jean Gribomont, l'excellent spécialiste des œuvres ascétiques de saint Basile de Césarée, et je lui ai demandé si un certain nombre de termes figurant dans la lettre 45 et que j'examinerai plus loin, se trouvent sur son riche fichier de vocabulaire basilien. Sur ce fichier sont surtout relevés les mots fréquemment employés et caractéristiques de Basile, ainsi que des *hapax legomena* et termes rares. Il me répondit sans tarder et, dans sa lettre du 17 juin 1967, il voulut bien me signifier que, depuis longtemps, il avait laissé de côté la lettre 45 comme apocryphe. Il ajoutait, et ceci est important : «Tous les mots que vous signalez me paraissent étrangers à Basile. Je ne l'aurais peut-être pas deviné pour *ἀγνεία*, mais vous avez très bien senti qu'il est peu basilien, pour ne pas dire plus». Je profite de cette occasion pour exprimer toute mon amicale gratitude à Dom Jean Gribomont, de l'abbaye bénédictine Saint-Jérôme à Rome.

Le terme *ἡ ἀγνεία*, qui, dans la langue du philosophe néo-platonicien Porphyre, signifie la pureté morale et surtout sexuelle, n'apparaît pas, à ma connaissance, dans les œuvres ascétiques authentiques, et en général dans les œuvres authentiques de Basile de Césarée. Peut-être Basile lui trouvait-il une marque ou une résonance trop païenne? L'auteur de la lettre 45 se sert de ce mot : *τὸ τῆς ἀγνείας καύχημα*¹.

Le verbe *ἀνθομολογέομαι*, qui, dans la Septante et le Nouveau Testament, est employé au sens de «rendre grâces», n'est pas non plus attesté dans les écrits authentiques de Basile. L'auteur de la lettre 45 représente l'ermite, l'organisme tout entier contracté, rendant grâces à Dieu pendant les heures nocturnes : *ἀνθομολογούμενος τῷ Θεῷ*².

La forme active de *ἀποσφαιρίζω*, «rejeter comme une balle», qui n'est employée que très rarement et par des écrivains «profanes» tardifs, ne figure pas dans les œuvres authentiques de Basile. L'auteur de la lettre 45 se sert de ce terme rare et bizarre : *ἡ τε συνοχή τῶν κακῶν ἀπεσφαιρίζει σου τὸν νοῦν*³.

L'adjectif assez rare *γλοιώδης*, «gluant, visqueux», n'apparaît pas sous la plume de Basile. L'auteur de la lettre 45 n'hésite pas à user de ce terme plutôt technique et recherché. «Détruis une seconde fois, par tes actes vertueux, la volupté qui se traîne à terre, gluante (*γλοιώδη*)»⁴.

¹ Lettre 45,2, Courtonne, I, p. 114, 16. — Dans Lampe, PGL, à l'article *ἀγνεία*, *ἡ*, pp. 20–21, le seul exemple allégué de l'emploi d'*ἀγνεία* dans un écrit attribué à Basile de Césarée, est précisément tiré de notre lettre 45 (3.134 C; M. 32, 368 B), à la page 20, à la 2^e ligne ab imo.

² Lettre 45, 1; Courtonne, I, p. 113, 44. — Il s'agit d'un terme très rare dans la littérature patristique grecque; cf. Lampe, PGL, p. 138.

³ Lettre 45, 1; Courtonne, I, p. 113, 18–19. — Dans Lampe, PGL, le seul texte cité est précisément celui tiré de notre lettre 45 (3, 133 C; M. 32, 365 B.)

⁴ Lettre 45,2 Courtonne, I, p. 115, 32–33. — Dans Lampe, PGL, l'adjectif *γλοιώδης* ne figure pas dans le répertoire lexicographique (cf. op. cit., fasc. 2, p. 315). — L'édition de Garnier-Maran (reproduite dans Migne, PG 32, 368 D) et celle de Courtonne offrent

Le substantif *γοής*, «charlatan, imposteur», qui est attesté chez les écrivains attiques, n'est jamais employé par Basile dans ses œuvres authentiques comme épithète du diable. L'auteur de la lettre 45 ne craint pas de l'employer dans ce sens: «Quelle trame si savante de l'Imposteur a pu te conduire à une chute si funeste?»¹.

Le verbe intensif *διανύτω*, «piquer fortement», qui est très rare, n'est pas employé par Basile, mais il l'est par l'auteur de la lettre 45. «De son aiguillon trop pointu (l'accusation d'adultère) pique avec force nos entrailles» (*διανύττουσα*)². Bel et nouvel exemple du style précieux et maniéré de l'auteur de la lettre, si différent du style sobre et positif de Basile.

Le verbe *διαχαράττω*, au sens dérivé de «graver» et donc d'«écrire», est rarement attesté dans la littérature grecque, même tardive. Basile n'emploie pas ce verbe, du moins dans cette acception dérivée, mais l'auteur de la lettre ne recule pas devant ce verbe assez recherché: *διαχαράττειν μέλλον τονί μου τὸ γράμμα*³.

Le verbe *καθωμάλίζω*, «aplanir», ne figure pas dans le Greek-English Lexicon de Liddell-Scott-Jones et n'est pas employé par Basile de Césarée. L'auteur de la lettre 45, qui se plaît à orner sa missive de mots rares et bizarres, a inséré dans sa lettre ce verbe très rare *καθωμάλίζω*: «Tu aplanissais ta barbe trempée des ruisseaux de tes larmes» (*καθωμάλιζες*)⁴.

Le verbe *καταμαλακίζω* employé au passif, «devenir mou, devenir efféminé», ne se rencontre pas dans les œuvres certainement authentiques de Basile. D'autre part, l'auteur de notre lettre se sert de cette forme passive: *πρὸς τὰ πάθη καταμαλακίζεσθαι*⁵.

comme texte: *διαλύων τὴν χαμαίηλον καὶ γλοιώδη ἥδονην*. Ces éditeurs ont préféré à juste titre la leçon *γλοιώδη* de certains manuscrits à deux autres leçons attestées par d'autres manuscrits: *γλινώδη* et *γελοιώδη*. — Il semble que l'adjectif *γλοιώδης* soit très rare dans la littérature patristique grecque, mais il n'est pas inconnu des auteurs attiques.

¹ Lettre 45,2; Courtonne, I, p. 114, 4–5. — Le terme *γοής* ne figure pas dans Lampe, PGL (cf. op. cit., fasc. 2, p. 321).

² Lettre 45,2, Courtonne, I, p. 114, 3.

Le verbe *διανύτω* figure de fait dans Lampe, PGL, fasc. 2, p. 357. Deux exemples seulement sont cités, le premier de Théodore d'Héraclée; le second de Cyrille d'Alexandrie.

³ Lettre 45,1, Courtonne, I, p. 112, 5–6.

Le verbe *διαχαράσσω* figure également dans Lampe, PGL, fasc. 2, p. 363. Le quatrième et dernier sens qui y est mentionné (indite upon tablets, write), est illustré par trois références patristiques, dont la deuxième est précisément le passage de notre lettre 45,1 (3.133A; M. 32,365A). Les deux autres auteurs cités, Eusèbe de Césarée et Grégoire de Nysse, usent souvent d'un style maniéré et sophistique.

⁴ Lettre 45,1; Courtonne, I, p. 114, 45.

Le verbe *καθωμάλίζω* figure dans Lampe, PGL, fasc. 3, p. 691. Le seul exemple qui y soit cité de ce verbe au sens littéral, est tiré de notre lettre 45,1 (3.134A; M. 32,368A). L'autre exemple de ce verbe au sens figuré est tiré des lettres de Théodore Studite.

⁵ Lettre 45,1, Courtonne, p. 112, 4–5.

Le verbe *καταμαλακίζω* figure dans Lampe, PGL, fasc. 3, p. 712. Le sens passif, «be or become soft, degenerate» semble assez bien attesté dans les homélies de Jean Chrysostome. Le seul exemple cité sous le nom de Basile, est tiré du Commentaire sur Isaïe, 167 (I. 498 D; M. 30, 393 C), qui est d'une authenticité douteuse dans son état actuel.

Le terme excessivement rare de ἡ μονοτροπία au sens de «vie solitaire ou érémitique», n'est employé nulle part dans les œuvres authentiques de Basile. D'autre part, l'auteur de notre lettre, qui semble bien être un père spirituel de solitaires ou d'anachorètes, ne craint pas d'employer ce terme rare mais expressif en compagnie du terme «hésychaste» d'ἡσυχία: ἡσυχίαν δὲ καὶ μονοτροπίαν ἑαυτῷ ἐφαρμόσας¹.

L'adjectif νῆστις, «qui jeûne, jeûneur», ne se trouve pas, semble-t-il, dans les œuvres authentiques de Basile, et certainement pas dans ses lettres. Mais l'auteur de notre lettre l'emploie: ἐβδοματικοῖς κύκλοις νῆστις διατελῶν².

Le verbe προσφιλοσοφῶ, «se livrer à la philosophie en compagnie de quelqu'un», n'est employé que par des écrivains de l'époque impériale et par les écrivains chrétiens qui donnent à la φιλοσοφία le sens nouveau et assez inattendu de vie monastique. Ce verbe ne se rencontre pas dans les œuvres authentiques de Basile. On sait que Basile n'emploie que très rarement le terme φιλοσοφία au sens de vie monastique³, et qu'il semble l'avoir abandonné à Grégoire de Nazianze et à Grégoire de Nysse qui en usent couramment. En revanche, l'auteur de notre lettre écrit: Θεῷ προσεφιλοσόφεις, «tu te livrais à la vie monastique en compagnie de Dieu»⁴.

Le terme τὸ σκέλισμα, au sens de «la chute», est extrêmement rare. Il n'est certainement pas employé par Basile. Il se pourrait que ce terme soit un *hapax legomenon*, qui ne soit attesté que dans cette lettre 45, εἰς τοσοῦτόν σε περιήγαγεν ὁλέθριον σκέλισμα⁵.

Enfin le verbe σκυβαλίζω, «rejeter comme du fumier, repousser avec mépris», qui est rarement employé dans la littérature classique, n'est point basilien. En revanche, l'auteur de la lettre 45 se sert de ce verbe qui fait image: σκυβαλίζων μὲν σου τὴν πολυκίνδυνον περιουσίαν⁶.

¹ Lettre 45,1; Courtonne, I, p. 113, 31–32.

Le substantif μονοτροπία, ἡ, figure dans Lampe, PGL, fasc. 4, p. 884, où deux textes seulement sont cités. Le premier, au sens de «vie érémitique ou solitaire», est précisément le passage de notre lettre 45,1 (3.133 D; M. 32,365 C). Le second sens avec un seul texte à l'appui est celui de «constance, simplicité».

Basile use parfois de l'adjectif μονότροπος au sens de «constant, persévérant» (Grande Règle 20.2; PG 31,973 A), mais il n'emploie jamais l'adjectif μονότροπος au sens de «vivant seul, menant une vie solitaire». Sub verbo, p. 884.

² Lettre 45,1; Courtonne, I, p. 113, 29–30.

L'adjectif νῆστις, même employé substantivement, est bien attesté dans la littérature classique. Voyez Liddell-Scott-Jones, A Greek English Lexicon, (Oxford, 1940), p. 1175. D'autre part, il ne figure pas — et c'est étonnant — dans Lampe, PGL, (cf. fasc. 4, p. 913). L'adjectif le plus proche recensé dans le PGL est νήστης (p. 913), au sens de «qui jeûne, jeûneur».

³ On trouve le mot dans les lettres de Basile 1 et 4, qui sont des lettres de jeunesse, et exceptionnellement dans une lettre datant de l'épiscopat, la lettre 210 aux premiers citoyens de Néocésarée, 1; édition Courtonne, II (1961), p. 190, 17. Mais, dans ce dernier passage, Basile préfère se servir de la forme verbale ἐμφιλοσοφῆσαι.

⁴ Lettre 45, 1; Courtonne, I, p. 113, 30. — La traduction de Courtonne «Tu t'entretenais avec Dieu», est trop faible.

⁵ Lettre 45, 2; Courtonne, I, p. 114, 4–5.

⁶ Lettre 45, 1; Courtonne, I, p. 113, 24–25.

Le dernier et le plus puissant argument que je ferai valoir contre l'authenticité basilienne de la lettre 45 de la correspondance de Basile, c'est la seconde ecphrase qui embellit cette lettre écrite par un disciple fort «asiatique» de la Seconde Sophistique. Je me bornerai à citer ce morceau de bravoure dans la traduction qu'en a donnée M. Y. Courtonne. J'ose défier n'importe qui de jeter dans le débat un texte authentique de Basile sur le même sujet (à savoir le corps desséché d'un ascète chrétien) ou un sujet analogue, qui présenterait la même abondance de termes anatomiques, et se distinguerait par un réalisme aussi repoussant. Voici donc cette description d'un fakir chrétien que Basile, l'intellectuel hellénisé et le platonicien chrétien de Cappadoce, n'aurait jamais écrite. Elle vaut la peine d'être intégralement reproduite.

«Avec un rude cilice tu piquais cruellement ton corps, avec une ceinture rugueuse tu serrais tes reins, et ainsi, patiemment, tu écrasais tes os. Tes flancs, en les creusant par les privations, tu les avais rendus flasques jusqu'aux parties dorsales; tu avais renoncé à l'usage d'une molle bandelette, et, ayant tiré ton ventre à l'intérieur, à la façon d'une ventouse, tu le forçais à se coller aux régions rénales; puis, ayant vidé ta chair de toute sa graisse, tu avais courageusement desséché les conduits des organes situés sous le ventre, et, ayant mis tout en plis, par tes abstinences, le ventre lui-même, tu avais fait des parties costales comme une sorte de toit en saillie qui couvrait d'ombre les parties du nombril; enfin, l'organisme tout entier contracté, tu rendais grâces à Dieu pendant les heures nocturnes, et tu aplanissais ta barbe trempée des ruisseaux de tes larmes. Mais qu'ai-je besoin d'énumérer tous les détails? Souviens-toi combien de bouches saintes tu as attirées à toi pour un baiser, combien de corps sacrés tu as embrassés, combien d'hommes ont pressé tes mains avec chaleur, parce qu'ils les voyaient pures, combien de serviteurs de Dieu, comme pour adorer, sont accourus embrasser tes genoux!»¹.

Telle est cette description sophistique, d'un réalisme dégoûtant et qui contraste vivement avec la pensée calme, saine, positive et tournée vers l'abstraction de Basile de Césarée.

Je cite, pour finir, dans la traduction de M. Y. Courtonne, quelques lignes de la lettre authentique 223. Dans ce document rédigé en 375, Basile dresse un réquisitoire public contre son ancien maître et ami, l'évêque Eustathe de Sébaste, devenu sur le tard pleinement hérétique, à savoir Pneumatomaque. Basile y décrit les sentiments qu'il a ressentis, lors de son voyage d'information monastique, devant les performances des ascètes orientaux.

«Je découvris beaucoup de ces hommes à Alexandrie, beaucoup dans le reste de l'Égypte, d'autres en Palestine, en Coelé Syrie, en Mésopotamie. J'admirai leur abstinence dans la nourriture, j'admirai leur endurance dans

¹ Lettre 45, 1, traduction Y. Courtonne, I, pp. 113-114.

les travaux, je fus frappé de leur constance dans les prières et de la façon dont ils dominaient le sommeil : aucune nécessité naturelle ne pouvait les faire fléchir, ils gardaient toujours haute et inasservie la pensée de leur âme, dans la faim et dans la soif, dans le froid et dans la nudité, sans faire attention à leur corps, sans consentir à en prendre le moindre soin. Comme s'ils vivaient dans une chair étrangère, ils me montrèrent par leurs actes ce que c'est que d'être étranger ici-bas et ce que c'est que d'avoir une cité dans le ciel. J'admirai une pareille vertu, je déclarai bienheureuse la vie de ces hommes, parce qu'ils montraient par leurs actes qu'ils portaient dans leur corps la mort de Jésus, et je formai moi-même le souhait, dans la mesure où je pourrais y parvenir, d'être l'émule de ces grands hommes¹.

La juxtaposition de ces deux textes est éclairante. Basile admire sincèrement l'abstinence, l'endurance, la constance dans la prière des ascètes qu'il a visités durant son grand voyage de 357–358. Il est bien vrai qu'il a lui-même ruiné prématurément sa santé dans les imprudences ascétiques qu'il a commises à Annési. Néanmoins son sens tout grec de la mesure, de la modération, et son sens chrétien de la prépondérance de l'amour pratique des frères sur les extravagances d'un ascétisme visant à «écraser patiemment les os» et à «vider la chair de toute sa graisse», sont partout manifestes dans son *Ascéticon*, dans ses *Grandes et Petites Règles*. Basile a toujours estimé que l'essentiel pour un ascète chrétien est de pratiquer effectivement l'amour de Dieu et des frères, et non pas de «se piquer cruellement le corps avec un rude cilice» et de «tirer son ventre à l'intérieur à la façon d'une ventouse».

Je conclurai donc cette courte étude de la lettre 45 en affirmant que Basile de Césarée ne peut, en aucune manière, en être considéré comme l'auteur. Quant au responsable de cette composition très sophistiquée et imprégnée d'une mentalité presque encratique, plus orientale qu'hellénique, je conjecture qu'il fut un moine et plus spécifiquement un anachorète, peut-être même un ermite, qui a dû séjourner un temps assez prolongé à Jérusalem au IV^e ou au V^e siècle. A cette époque la Ville sainte était peuplée d'une multitude de moines de toute espèce, souvent très turbulents et indisciplinés, qui vivaient soit à l'intérieur des murs, soit dans les environs immédiats.

¹ Basile, lettre 223, 2. Traduction française de M. Y. Courtonne, op. cit., III (1966), pp. 10–11.

Pachomian Sources once more

D. J. CHITTY, Llangwnnadl

We have argued elsewhere¹ that both the Life of St. Pachomius, translated into Latin by Dionysius Exiguus, and the extracts in the *Apophthegmata Patrum* and in the *Abba Zosimas*, are dependent on the Greek *Vita Prima*², which must in that case be at latest of 5th-century date. Moreover, nothing in it appears to be inconsistent with the claim it contains that its writer (or writers) had known and consulted early fathers (*ἀρχαῖοι πατέρες*) who reported to him what they had heard from Pachomius himself (cc. 10, 46, 98, 102), and that these included Theodore (c. 82 — *ὡς εἶρηκεν ἡμῖν τοῦτο Θεόδωρος*). Moreover, in c. 138 (of Artemius at Pabau about A. D. 360) *οὐκ ᾔδειμεν δὲ ἀσφαλῶς τί γέγονεν αὐτῷ, ἀλλ' ἦν ἔμφορος*, is most naturally understood as written by an eye-witness; and cc. 143–4, while making no direct claim, sound like the account of an eye-witness. None of these claims are found in the Coptic Lives (wherein the editorial chapters, 10, 46 and 98–99, are absent, and cc. 82, 138, 143–4, appear in a different or rewritten version). Only in the account of Theodore's death do S^{3b} and B³ use the eye-witness's first person plural; and in B^o c. 185 Theodore in A. D. 360 addresses 'us'. — We shall hope to return to these points at some later date. There seems no clear reason for rejecting Ladeuze's suggestion⁴ that the *Vita Prima* is the work of the Interpreter Brothers of which we read in the Coptic (B^o c. 196: S^{3b} 341. 8–16), although it cannot have been written as early as Ladeuze proposes, since it speaks of Orsisius as having ruled the Community *χρόνον πολύν* (c. 149: p. 95. 11) after the death of Theodore in A. D. 368. We have suggested elsewhere⁵ that it is the Life of Pachomius and Theodore said to have been brought to the Pope Theophilus by Orsisius, probably about A. D. 390. While its authors certainly had written material

¹ 'Pachomian Sources Reconsidered', J. E. H., V (1954), pp. 38–77. Mgr. Lefort replied to this article in 'Les sources coptes pachomiennes', *Le Muséon*, XVI (1954), pp. 217–229. I was disappointed to find a scholar to whom we owe so much, passing over my main arguments unnoticed, and fastening his criticism on a few minor points, largely misunderstood. So I reserved my answer for incorporation into a larger work, which I have still to write.

² S. Pachomii Vitae graecae, ed. Halkin (Brussels, 1932), pp. 1–96.

³ Lefort, *Les vies coptes de S. Pachôme*, pp. 345. 27 and 346. 18; and B^o cc. 205–206.

⁴ P. Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pachômien*, Louvain 1898, p. 32 ss.

⁵ *Pachomian Sources Reconsidered*, p. 47.

(presumably Coptic) before them (cc. 98–9), we have pointed out the character of the material there spoken of¹—homilies, visions, letters, Rule. The existence of an earlier Life seems to be explicitly denied in c. 98 — *Ἐὰν δὲ εἴη τις, “Διὰ τί οὐκ ἔγραψαν ἐκεῖνοι τὸν βίον αὐτοῦ;” λέγομεν καὶ ἡμεῖς διὸ οὐκ ἠκούσαμεν αὐτῶν λεγόντων πολλάκις περὶ τοῦ γράφαι, καίτοιγε τοιοῦτων σὺν αὐτῷ ὄντων ὡς ὁ πατὴρ αὐτῶν; ἀλλὰ τάχα οὕτω καιρὸς ἦν. Ὅτε δὲ εἶδομεν διὸ χρεῖα ἐστίν, ἵνα μὴ τέλεον ἐπιλαθώμεθα ὧν ἠκούσαμεν περὶ τοῦ τελείου μονάζοντος πατρὸς ἡμῶν μετὰ τοὺς ἁγίους πάντας, ἐγράψαμεν ὀλίγα ἐκ πολλῶν.* And the idiomatic language frequently found in the *Vita Prima* would be improbable in a translation — its main sources were oral.

It is natural to suppose that the Greek Life would quickly inspire Coptic versions, filling in many gaps and making other changes and additions, still from oral tradition — or from the author's imagination. But the only two Coptic Lives which survive (in Coptic or Arabic) in more or less complete form, are themselves clearly compilations. One of their sources, which provides a large portion of the Bohairic Life (B^o — found also in the Vatican Arabic, A^v, and the Sahidic fragments, S⁴ and S⁵) seems clearly to be based on G¹ or some document very like it, with many changes, additions, and omissions, for the source of which we would look no further than to the author and to oral tradition. We would call this source B.

Amélineau's Arabic text (A^m) seems to represent the same version as B^o until we reach the appearance of Theodore. From this point (386. 15) to 552. 5 at least, we are in the presence of quite a different document, generally much looser in its parallelism with G¹, although in fact, for the stories they have in common, the order of G¹ and A^m is normally identical; with much vivid new narrative, and long homiletic passages and accounts of visions. The first portion of this is so predominantly concerned with Theodore that Dom Armand Veilleux (R. A. M. XLII, 1966, pp. 287–305) has seen in it (up to 469. 17) an earlier Life of Theodore incorporated into the Life of Pachomius. But even in this stretch there are a number of important passages not concerned with Theodore, while Theodore really remains the dominant figure up to 473. 9. And the character of the rest of this section (up to 552. 5) suggests that the same document is being used. We will call it A. B^o, which seems normally to follow B against A up to B^o c. 75, seems to turn over to A from c. 76, giving in cc. 77–8 the A version of G¹ cc. 89 & 91, of which he has already given the B version in c. 74. From here on, B^o appears to follow A except in portions of cc. 90–97, which raise a number of problems we will not deal with here. The account in A^v, S³, S⁷ and A^m of Pachomius' last days and death seems to belong to this document. In its character of vivid narrative, with lengthy prayers, homilies and visions it is thoroughly in keeping with the “Earliest Coptic Sources” (S¹ etc.) for the beginnings of Pachomius' life and ministry.

¹ Ibid. pp. 51–2.

And as there is no overlap, we may conjecture that they also belong to the same source A. Some day I hope to show that this document A is itself also indebted to the Greek *Vita Prima*: but the full argument for that must wait.

P. Festugière in the introduction to his French translation of the *Vita Prima* (*Les Moines d'Orient*, IV/2) defends this Life as at least equal in value to B^o and similar Coptic and Arabic documents. He also refutes Lefort's arguments for its being a translation from the Coptic. In certain chapters he regards B^o as superior to G¹ or independent of it – and in these cases I should argue against him. But in his search for a common Coptic source he has been misled by failure to observe that Amélineau's "second volume" is in fact an Arabic translation of the Greek *Vita Tertia*. Veilleux has pointed this out (as Lefort had already done, *Les Vies coptes de S. Pachôme*, p. xviii), but does not give a complete account of the passages involved. They are in fact A^m 365. 112–116, 373. 15–380. 9, 382, 9–384. 12, 599. 11–644. 8, 651. 9–708. 11. In particular, Veilleux does not notice that 644. 8–651. 8, the account of the death of Pachomius, follows straight on 599. 11, and is identical with the A^v, S³, S⁷ account. It does not belong to the "second volume" – G³.

The strongest reason against Veilleux's theory of an earlier Life of Theodore incorporated in the Life of Pachomius is the common sense one – How could a Life of Pachomius be written without a substantial account of Theodore? Nor could a Life of Theodore make much sense if it was not also a Life of Pachomius. And if A^m was really using such a Life, why did he not also use it for the life of Theodore after Pachomius' death? On the other hand, supposing the original Life to have been G¹ in its present form, a History of the Community more than of Pachomius or Theodore as individuals, it would be natural for subsequent revisers to group together the stories about Theodore scattered through G¹. The Greek *Vita Tertia* did this to some extent. A^m does so far more, adding a lot of material gleaned elsewhere. The reasons for G¹'s order do not always meet the eye: and it is far easier to explain the differences in the order of B^o and A^m as rearrangements of G¹, than the other way round. So with the accounts of the spread of the Community to other monasteries: these are all grouped together in B^o cc. 49–58 (A^m 567. 9–575. 10). In G¹ they are divided into two groups, c. 54 & cc. 80–83. Scholars have overlooked the simple explanation – an interval of nearly ten years separated the establishment of the first compact group of monasteries from the extension of the Community, with the second group, northward to Panopolis and southward to Latopolis¹.

The strongest argument for the priority of G¹ over the surviving Coptic and Arabic documents lies in its retention of an earlier, more sober intellectual atmosphere, and a positive spiritual teaching, which suggest an age

¹ See my Note on the Chronology of the Pachomian Foundations, *Studia Patristica II* TU 64), Berlin 1957, pp. 379–385.

when paganism, with its false miracles, was still a very present reality. There is a guardedness in regard to miracles and vision which tends later to be discarded.

I propose to deal here chiefly with visions, and the gift of clairvoyancy. But it will be well, with this in view, to give a selective outline of G¹'s account of Pachomius' spiritual development from his baptism to the arrival of his first disciples.

On the night of his baptism he has a dream (*ἐνύπνιον*) of dew descending on him from heaven – In the Coptic also it is here called a dream *ⲡⲁϥⲟⲩⲩⲧⲓ*: but when the Coptic tells of its being repeated four years later (B^o 12) it appears as *δραμα*. When the voice comes to him in the deserted village of Tabennesis to tell him to settle there, the Greek definitely states, *οὕτω μέντοιγε δραμα εἶδεν ἕως ἄρτι*. The Coptic omits this – though it also speaks here of a voice, not of a vision.

The account of Pachomius' temptations in G¹ seems reminiscent of the Vita Antonii – though we will not press the parallelism here. We are told (cc. 18–19) how first he strove for purity of heart, not letting a foul thought enter, so that his heart was like a brazen door secured against robbers: how the demons, shut out from within, began to attack him from outside: but he would shut the eye of his intellect, and they would vanish – S³ (the A source) also has the search for purity of heart, followed by the demons' outward attack. B^o, as if only interested in the spectacular, goes straight to the demons' outward attack. It is a pity that the A source does not survive for the rest of this account of Pachomius' development. G¹, after a chapter telling of the comfort to him by an old monk Hieracapollo, goes on in c. 21 to tell of the stage when, before he has reached perfect knowledge, he seems to have such perfect faith that he can trample upon serpents and scorpions, and pass through waters with crocodiles about. "Since he was doing these things at one time in uprightness of heart, and not yet in perfection of knowledge, he was preserved by the Lord who looked forward to teaching him after this how he ought to do . . . For before God gives authority (*ἐξουσίαν*) to the saints, the fearful things are fearful, and the impossible impossible to men. So he too knew and mourned his ignorance, and would say in prayer, 'O Lord, the guide of the blind, I thank Thee that in this also Thou hast not left me to be led astray, condescending to my ignorance until Thou shouldst teach me Thy perfect Will'." These two chapters are completely absent from the Coptic. In the next chapter (22) we learn how he prayed to be relieved of sleep, so as to be night and day vigilant to rout the enemy, and the Lord granted him this *χρόνον ἱκανόν. καὶ ἦν ὡς ὁρῶν τὸν ἀόρατον Θεὸν τῇ καθαρότητι τῆς καρδίας ὡς ἐν ἐσόπτρῳ*. – B^o summarizes this chapter at the end of his c. 21, but omits completely the last sentence about seeing the invisible God in purity of heart as in a mirror.

Then at last comes a vision recognized as such in the Greek – the angel telling him that "The Will of God is to serve the race of men, to reconcile

them to Him". This moment for the beginning of Pachomius' great work is surely reminiscent of the moment when Antony was brought out from his solitude, *ὅσπερ ἐκ τινος ἀδύτου μεμυσταγωγημένος καὶ θεοφορούμενος*, and others began to join him.

Here it will be best to give a survey of the teaching of the *Vita Prima* on clairvoyancy and visions. Central in this is c. 48, of which we find no trace in the Coptic and Arabic Lives, although the similar preceding chapter on healings is found in B° c. 46 (A^m 565. 13–566. 4). "One of the brethren asked me saying 'Tell us a vision (*δραμα*) of those thou seest'. And I answered him, 'A sinner like me does not ask God that he may see visions: for it is against His will, and is error . . . But all the same, hear about a great vision. If thou seest a man pure and humble, it is a great vision. For what is greater than such a vision, to see the invisible God in a visible man His temple? And let us understand likewise the clairvoyancy of the saints, to see the thoughts (*ἐνθυμήματα*) of souls, as in the case of Elisha with Gehazi. For when the Lord in them, who searches out all things, reveals to them, they are clairvoyant: and when He does not reveal, they are as all men. And yet they have unceasingly another clairvoyancy, to see the Lord; as one of them declared to us when he said, 'I foresaw the Lord always before me'. And a man is not judged for not seeing secrets: but he is judged if he has the likeness of those who are condemned by the Spirit in the Psalms when it says, 'They have not set God before them'." In the next chapter (also absent from the Coptic) about the care of the young, comes a similar passage – "that God may preserve our soul also as the pupil of an eye: but let none dare to hurt a soul even with a thought, lest he pluck out the pupil of an eye that sees God the just Judge". In c. 135, Theodore's defence of his secretiveness about visions has the same ring – "What is more than to have Holy Spirit? If he who believes right and keeps the commandments of God is worthy to be found a Temple of God, clearly where God is, there is all authority and freedom (*παρρησία*) . . . Let none doubt then about a man of God, if he hears that he has seen a vision (*δραμα*), since He who shows the visions dwells in him. But security is needed in this also, lest a man should think himself to be something when he is nothing, and be deceived by the enemy into lust of seeing, and be snared and fall into *ἐκστασις* like so many". (The Coptic for this part of the work survives in too fragmentary a condition for us to judge whether it once contained this passage). It is significant to find this search for the inner vision also in the Homily against Idolatry appended to the *Paralipomena* – though its Greek is rather that of the *Vita Prima* – "And even he himself who is called Christian, except he restore its proper vision (*δρασις*) to the inner man (and not do as Eve who transferred that same vision from the inward to the outward to lust of the things seen), and continue seeing the power and the glory of the indwelling Christ with fear and trembling . . ." (ed. Halkin, 164. 29–33). In a "catechesis" contained in the "*Paralipomena*" proper we have likewise (c. 20, p. 147. 3–6) "If you

will be thus daily anointing yourselves, you will be truly a true temple of God: and when God is indwelling in you, what satanic craft is able to deceive you? For in place of ten thousand teachers the Word of God indwelling in you teaches you more, and makes you the more wise in the knowledge of Himself”.

It will be well at this point to say something more of the gift of clairvoyancy and its occasional character. This gift is a constant preoccupation in the Letter of Ammon, where it is frequently linked, in Theodore, with a gift of foreknowledge less marked in the *Vita Prima* of Pachomius. In c. 16, the monk Ausonius gives Ammon a rationale of the saints' clairvoyancy which contains the same example of Elisha and Gehazi (105. 15–26) quoted above from the *Vita Prima*. The account begins, “I will give you the chance of knowing by experience whether God reveals your secrets to Theodore. For without God's revealing, no creature can know what is in the hearts of men” (ib. 3–6): and presently we read, “When the Lord reveals to His servants, they see (*δρῶσιν*), and when He does not reveal, they see (*βλέπουσιν*) in themselves men's common measure” (ib. 12–4). At least twice more in the *Vita Prima* the same principle is enunciated. At the Synod of Latopolis, when Pachomius is arraigned in respect of the gift of clairvoyancy (c. 112), he says in his answer that this is given when it is needed for the salvation of a soul: “*Μὴ γὰρ ὅτε βούλομαι βλέπω τὰ τῆς σωτηρίας ἡμῶν, ἀλλ’ ὅτε ὁ πᾶσαν κυβέρνησιν ἔχων ἐμπιστεύει ἡμῖν. Ἀνθρώπος γὰρ καθ’ ἑαυτὸν ματαιότητι ὡμοιῶθη· γενόμενος δὲ ὑπὸ Θεὸν γνησίως, οὐκέτι μάταιος ἀλλὰ ναὶ Θεοῦ, ὡς αὐτὸς λέγει, Ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς*” (p. 73. 23–7). The other case is in c. 97, when an enigmatic shaft aimed at one soul in need pricks the conscious of another: “and Pachomius and the brethren marvelled: for it was not about him he was talking”. So he said to them, “*Ἰδετε οὖν ὅτι οὐχ ὅτε ἡμεῖς θέλομέν τι εἰδέναι τῶν κρυπτῶν διὰ σωτηρίαν βλέπομεν, ἀλλ’ ὅτε ἡ πρόνοια τοῦ Θεοῦ βούλεται. Λέγω γὰρ περὶ τοῦ ἐλαχίστου τούτου ὅτι οὐκ ᾔδειν οὐτε ἤκουσα παρὰ τινος· ἀλλ’ ὁ Κύριος θέλων τὸν ἀδελφὸν τοῦτον μηκέτι κυριευθῆναι ὑπὸ βρωμάτων, ἔδειξεν ἡμῖν τὴν διόρθωσιν*”. Nowhere in the Coptic or Arabic sources do I find this teaching exposed. In A^m's account of the Synod of Latopolis (591. 5–595. 12), the only other surviving account, it is indeed stated that the Lord at first hid from the Saint a plot against him, and then revealed it to him (p. 592. 4–8). But when it comes to his being questioned about his clairvoyancy, his affirmation is unqualified, “Le Seigneur m'a accordé cette grace, de distinguer les méchants des bons, lorsqu'ils viennent vers moi pour se faire moines” (593. 13–5). In the parallels to G¹ c. 97, both B^o S^o (c. 72) and A^m (471. 4–17) treat Pachomius' words as aimed directly at the brother Elias whose conscience is pricked, A^m even making them addressed to him by name. Neither of them mention Pachomius' surprise, though A^m does admit the Saint's prior ignorance — “Le Seigneur me découvre beaucoup de choses en secret, et je vous dis que je ne savais point cette affaire; mais c'est le Seigneur qui a mis cette parole

dans ma bouche pour corriger ce frère et sauver son âme". B° S⁵ say only that the brethren marvelled at the Spirit of God which was in our father Pachomius, and his perfect vision. In both A^m and B° the whole subtilty of the story is lost. There are many other examples of this tendency in the Coptic Lives to obscure or efface records of ignorance or error in the saints. Thus Palamon's single illness described in G¹ c. 13, and ending in his death, is divided in the Coptic (B° cc. 16–8, S³ 55. 31–57. 29) into two illnesses separated by Pachomius' settlement at Tabennesis. The explanation is simple. G¹ tells of Palamon's submission to medical advice, and subsequent return to his extreme asceticism in food – “*Επιστρέφας τοιγαροῦν ἐπὶ τὴν ἰσχυρὰν ἀσκησιν ἐν ἣ ἔστιν πᾶσα ἀνάπανσις, ἰαθήσομαι· οὐ γὰρ κατὰ ἀνθρώπον ἀλλὰ κατὰ Θεὸν ταύτην ποιῶ*”. οὕτως δὲ ἀνδρείως ἀσκούμενος, μετὰ μῆνα ἐνόσησεν” – and died, in spite of having said he would be healed. The Coptic, to show that having said he would be healed, he really was healed for a time, divides the illness into two. Other examples are in G¹ c. 42 (B° and A^m = S² omit the clause “*μηδὲν ἐγνωκὼς ὧν ἔλεγεν ἐκεῖνος*” – G¹ 26. 21–2 – and insert that Pachomius “comprit les ruses du diable”); G¹ c. 43 (Pachomius, receiving the garment of a possessed girl, first says it is not hers – “*Οὐκ ἔστιν αὐτῆς τὸ ἱμάτιον*” – and subsequently corrects himself, “It is hers, but she has not kept her chastity”: B° and A^m omit Pachomius' initial error); G¹ c. 52 (Pachomius attacked by a fever only recognizes on the third day *τὴν νόσον μὴ φυσικὴν εἶναι*. S¹⁰ A^m omit the story completely: B° c. 47 omits the “unnatural” illness, merely attaching the third-day recovery to the illness described in G¹ c. 51); c. 120 (Antony asks after Pachomius, and only understands from the tears of Zacchaeus and Theodore that Pachomius has died: in S⁵ c. 120 he knows it already).

Guardedness in telling of visions, and warning against seeking them, has already been instanced in G¹ cc. 48 & 135. In c. 93 we read, “But sometimes they would tell a part of what they saw according to the Will of God, foreseeing the profit that would come of it. For Abba Pachomius used to teach not to endure at all such a thought, so as to want to see something of the invisible things. For even the visible¹ things are full of wonder unto fear to him who searches and hears”. Again in c. 88, τοῦ Κυρίου θέλοντος εἰς τὴν ἰδίαν τι τῶν κρυπτῶν, οὐκ ἐδήλου αὐτοῖς εἰ μὴ τὰ φθάνοντα εἰς πίστιν καὶ οἰκοδομήν. Neither in the parallels to these passages nor elsewhere, if I remember right, do we find in the Coptic Lives anything of this guardedness and this warning.

But the seeing of *ὁράματα* was recognized as one of Pachomius' notable gifts, as we have seen already in c. 48 (*Εἰπὲ ἡμῖν δρᾶμα ὧν βλέπεις*), and in the case of Theodore, in c. 135 (*ἤρξατο κρύπτειν εἰ τι βουλήματι Κυρίου ἐν*

¹ Surely this (*ὁρατά* F) is the preferable reading as against Halkin's *ἀόρατα*, though this is supported by Ath. and G³.

ὁράματι ἔβλεπεν). So also in c. 125, when Theodore is asked πνευματικὸν ὄημα λύνει αὐτοῖς ἢ ὄραμα τοῦ ἀββᾶ Παχουμίου εἰπεῖν, and more especially in c. 99 in the account of the earliest Pachomian writings — ἐγράψαν πολλὰ παρ' αὐτοῦ νοήματα τῶν γραφῶν, ὥστε καὶ εἴ ποτε ὄραμα εἶδεν ἢ ὀπτασίαν τοῦ Κυρίου βουλομένου, κατ' ἰδίαν τοῖς μεγάλοις εἶρηκεν εἰς πίστιν καὶ ὠφέλειαν τῶν ἀκουόντων. What were these ὁράματα and ὀπτασίαι? The word ὄραμα is used in G¹ to describe the kind of allegorical or prophetic vision of which we read in cc. 71 and 102. The first of these is described as seen in a trance (ἐξαίφνης ἐν ἐκστάσει γέγονεν). The second is also so described in the account of it in the Letter of Ammon, c. 12 (ἔτι προσευχόμενος ἐγενόμην ἐν ἐκστάσει). They are to be distinguished from the dreams (ἐνύπνια) of cc. 5, 70 and 129. The Coptic seems to make no such distinction¹: in one or other of the MSS each of these three dreams is described as ὄραμα (20PAMA).

Of another type is G¹'s first vision, in c. 23, of which we have already spoken — the angel directing him to serve the race of men. We are rather surprised to find no other example of this type of vision in the Vita Prima. Something similar is found in the Paralipomena, c. 27, in the ἐπιστόλιον χάριτον put into his hand from heaven, from which he learnt Greek (and Latin? — πασῶν τῶν γλωσσῶν τὰς λαλιάς). In the Coptic, not only is the dream by which, in G¹ c. 39, someone is directed to bring food to the monastery, turned into an ὄραμα, but ὁράματα are made responsible for a whole series of events — the foundation of the monasteries of Faou, Tase and Pichnoum, Pachomius' sending Theodore to Moushons (this in G¹ is on Theodore's initiative) at the time of his disgrace (B^o c. 95), the recognition of those who would become tares (B^o c. 106), and Theodore's foreknowledge that Artemius would come to Faou (B^o c. 185). Two other angelic visions of Theodore's (not found in the Greek) are given in S⁵ (B^o) cc. 84 and 155: and in c. 167 he sees Pachomius' ghost accompanied by two angels. (The appearance of two angels at the ferry in the guise of monks to comfort Theodore — G¹ c. 107, B^o c. 95 — is hardly to be classed as a vision). In G¹ c. 93, Pachomius and Theodore share, at one time the hearing of the song of the angels escorting a soul to God, at another the sight of the manner of a soul's exodus from the body — καὶ οὐκ εἰρήκασιν ταῦτα ἐκόντες οὐδενὶ ἕως ἐξῴσαν· μυστήρια γὰρ ἐστίν. There is a somewhat similar account in Paralipomena c. 7: and the same work in c. 4 describes how Pachomius saw a crowd of angels escorting the soul of the young Silvanus. We are reminded of Antony's seeing the soul of Amoun escorted to Heaven (Vita Antonii c. 60). There is no question of secret or secretiveness in the parallel Coptic chapters, B^o cc. 81–3 (A^m 460. 4–468. 12). Of these c. 81 describes how the eyes of Pachomius and Theodore were opened to see the angelic baptism, immediately before his death, of a catechumen monk at the

¹ Oddly enough nor does Lefort, who translates PACHOYI as "vision" in B^o c. 8, ὄραμα as "songe" in B^o c. 39 and several other places.

monastery of Moushons, where there was no priest, it being the practice to bring catechumens to Faou for baptism at the Easter gathering of the Community. This chapter is of the greatest interest, seems independent of G¹, and suggests the early times of the Community. But the condition which it describes is definitely spoken of as in the past. When we come to c. 82, we are in a different atmosphere. Here we have, appended to the preceding story, a lengthy account, as given by angelic revelation to Pachomius on this occasion, of the manner of a soul's departure and its angelic escort to heaven or to hell. One passage certainly suggests the Christological controversies of the 5th century: Amélineau assumes it must be a post-Chalcedonian addition — "There are those who see the Lord and bless Him by reason of the purity of their heart, saying 'Blessed are the pure in heart, for they shall see God'. For whoever is negligent in his practices has not deserved to see God in the glory of His Divinity, because he is not in perfect purity of heart: but if he simply merits life, he sees the Flesh of the Son of God, that is to say His Humanity, which is one with His Divinity in which it finds itself inseparably". The next chapter, 83, gives the hearing of a soul's angelic escort as in G¹ 93a, but adds to it that the two saints looked up and saw and recognized the departing soul (cf. B° c. 181, where Theodore sees in the air the departing soul of young Paphnutius). An account is then added, completely absent from the Greek, of how frequently the two saints at the Liturgy would see an angel distributing Communion to the worthy with the hand of the celebrant priest or bishop, leaving the celebrant alone to communicate the unworthy. The following five chapters are all concerned with various kinds of vision, except for c. 87, which describes Theodore's insight into souls in a manner strongly reminiscent of the Letter of Ammon. Again and again, as in c. 81, one senses links with early oral tradition independent of G¹. But the details added, as we have seen, to the story of G¹ 93a surely come from a later hand, which is probably responsible for the whole section in its present form. We have seen that c. 82 suggests a date not earlier than the mid 5th century. And it is hard to imagine an earlier date for Pachomius' angelically conducted tour of hell, described at length in c. 88. The reticence and sobriety of the *Vita Prima*, keeping to Pachomius' rule of telling only what is for edification, seems to have left no trace upon the Coptic Lives.

From angelic visions we turn to the seeing of demons — something recognized in G¹ as a gift in Pachomius even by those who, at the Synod of Latopolis, had scruples about his clairvoyancy — "*Ὁμολογοῦμεν σε ἀνθρώπων Θεοῦ εἶναι, καὶ γινώσκουμεν ὅτι ἐβλεπες τοὺς δαίμονας, πολεμῶν αὐτοὺς ἀποστῆσαι τῶν ψυχῶν*" (73.1–3). So also in *Paralipomena* c. 33 (159.1–3) — *παρήγγειλεν τοῖς ἀδελφοῖς μὴ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις κατορθώμασιν μέγα φρονεῖν, μηδὲ ἐπιθυμεῖν ὀπτασίας ἰδεῖν μηδὲ δαίμονας θεάσασθαι*. To what kind of vision do these passages refer? Surely not to the demonic apparitions of Pachomius' temptations in G¹ c. 18–9. We are rather to think of the seeing of demons

in the course of the fight for souls, as in the otherwise unknown case of Moses of the Magdolon cited by Pachomius at Latopolis, which occasioned the saying just quoted. Actually no vision of this type is recorded as such in the *Vita Prima*, though we have the recognition of evil spirits in, e. g., c. 72, and the hearing of them in c. 73, and the appearance of demons is certainly found in the Coptic (e. g. B° c. 98, p. 166. 23). In the *Paralipomena* we have (x, cc. 24—6) the apparition to Pachomius and Theodore of the “daughter of the devil”. But more important is the apparition to Pachomius of a demon pretending to be Christ, in G¹ c. 87, when the saint having the gift to distinguish the evil spirits from the holy said to himself, “*Τῇ ὀπτασίᾳ τῶν ἁγίων, τοῦ θεωροῦντος τὴν ὀπτασίαν οἱ λογισμοὶ ἐκλείπουσιν τέλος, καὶ οὐδὲν σκοποῦσιν εἰ μὴ τὴν ἀγιότητα τοῦ φαινομένου*” — His thoughts are active still, therefore the apparition must be false. The demon, seeing his reasoning, began to out down his thoughts. Then Pachomius stretched out his hand as if to seize him, blew in his face, and he disappeared. (I have elsewhere [J. E. H., V. 1, p. 68] pointed out the echo here of the *Vita Antonii* [896 A]). The Coptic (S², Vies Coptes p. 8. 13—28: A^m 542: B° [c. 113] preserved in the Vatican Arabic) says the demon appeared to him “in the form in which the Lord was wont to appear to him”; leaves out Pachomius’ reasoning, though it gives his conclusion; and makes him seize the demon’s hand, which gradually disappeared from his hand like smoke. The omission of the reasoning, and the elaboration of the detail of the demon’s disappearance is in keeping with what we are used to in the Coptic. But more important is it to note the appearance “in the form in which the Lord was wont to appear to him”. Not once in the *Vita Prima* (we shall return presently to the vision in c. 88) do we find a vision of Our Lord attributed unambiguously to him. *Paralipomena* have one such (ix, c. 18), of Christ as a young man, νεώτερος, between two angels — already surely a mark of a slightly later stage than the *Vita Prima*. The Coptic gives us, B° c. 86, a vision of Our Lord enthroned in the Synaxis, instructing the brethren, so that from that day Pachomius himself would stand to give his instructions on the spot on which he had seen the Lord enthroned. In B° c. 184 an angel leads Theodore into the Church to a blinding vision of the Lord — a story strongly reminiscent of a vision in the Letter of Ammon, c. 14, though there it is not made explicit that he who gives Theodore strange food is in fact the Lord.

In c. 88 of the *Vita Prima*, we read of an occasion when Theodore, coming from Tabennesis to Faou of an evening, and not finding Pachomius, went up onto the roof of the Synaxis, and was surprised by an earthquake while meditating there. Going down into the Synaxis to pray, he could not stay for the fear that was there, and leapt out shuddering, and did not know what it was. In the morning he found Pachomius telling some of the early fathers, “*Παρ’ ὀλίγον ἀπέδωκα τὴν ψυχὴν μου· νυκτὸς γὰρ ἐν τῇ συνάξει εὐχόμενος εὐχὴν εἶδον φοβερὰς ὀπτασίας τινάς· καὶ τῷ πολλῷ φόβῳ ἐγενήθη· ὥς*

μή ὦν· καὶ ἐδεήθη τῷ Κυρίῳ ἵνα διαμείνῃ ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν τοῖς ἀδελφοῖς ὁ φόβος οὗτος ἕως τέλους". He told how someone had come in boldly while he was still ἐν τῇ ἀνάγκῃ, and ἔτυγεν ἐλέους ταχὺ ἐξελθών. Theodore explained that he was the man. Nothing is said of what the fearful ὀπτασίαι were, and it is insisted that Pachomius would never tell of these visions more than made for faith and edification. The Coptic (B° c. 73, etc.) uses language often verbally identical with the Greek, but once again leaving out the assertion of Pachomius' reticence; fills in vivid details of Pachomius' prayer and Theodore's terror, and gives a long account of the revelation Pachomius saw — the east wall of the sanctuary becoming all gilt, with a great ikon of the Lord upon it, crowned with a glorious crown (which is described at some length), and two great archangels before him. There is a fantastic physical account of the Fear of the Lord coming on Pachomius in answer to his prayer.

If the young man between two angels of the vision in *Paralipomena* is reminiscent of an early stage in iconography, this crowned Christ on the gilded East wall of the sanctuary, with two archangels looking towards him, is surely suggestive of a much later development.

This chapter in the Coptic is typical of many others. Portions of it show direct literary dependence on the Greek as we have it in the *Vita Prima* — it cannot be the other way round. The florid expansions belong to a later age hankering after the spectacular. The reticence and discrimination which were part of the aim and achievement of the ἀρχαῖοι πατέρες of the *Coenobium*, have been forgotten.

The Shepherd of Hermas

A Case for Multiple Authorship and Some Implications

W. COLEBORNE, Morpeth, N. S. W., Australia

While searching for the elusive *rationale* underlying the *Aktionsart* of the imperative and oblique moods in the N. T., the writer decided to make a parallel study of these verbal forms¹ in *The Shepherd*. Every example was extracted and written on cards of different colours for each mood. As these cards were stacked in a box they showed an even² colour distribution until the transition from S. 8 to S. 9. The variation was striking and challenging.

When the MSS. rubrics³ and other evidence⁴ were considered, not only at this point, but elsewhere in *The Shepherd*, there seemed good reason for testing the traditional idea of unity with the view to finding lines of cleavage after V. 4, R. 5, M. 12. 3. 3, the end of M. 12, S. 7 and S. 8⁵.

It will be convenient from this point onwards to use the following abbreviations: V = Visions 1–4; R = Revelation 5; M = Mandates 1–12. 3. 3; E = Mandates 12. 3. 4 to the end of the Mandates; S = Similitudes 1–7; S. 8 = the eighth Similitude; S. 9 = the ninth Similitude.

Of the *Apparatus Discernendi* which was devised to carry out these tests it is possible to speak only briefly here⁶. Four observations must suffice.

a) Underlying the whole concept of the *Apparatus* is the idea that the mechanics of writing is based on a mass of habits. Therefore any variation in these habits could mean that a different hand was at work. The 162 items cover all parts of speech and pay particular attention to variables such as pre- and post-positive words, variations in the case after prepositions, the ubiquitous *αὐτοῦ* etc. Special attention was devoted to the relationship between present and aorist tenses in the imperative and oblique moods. The complete *Apparatus Discernendi* has been circulated among members of this gathering.

b) To avoid the meaningless comparison of raw scores based on portions of text of unequal length, the frequencies were calculated per unit of ten lines.

¹ There is only one example of the optative in *The Shepherd* (S. 9. 12. 4).

² Except at M. 8. 10 in a remarkable sentence containing 19 epexegetic infinitives.

³ See W. Coleborne, unpublished monograph, *The Problems of The Shepherd of Hermas*, p. 4.

⁴ *Ibid.* p. 5.

⁵ *Ibid.* p. 5. f. n. 4.

⁶ For full details, see W. Coleborne, *A Linguistic Approach to the Problem of Structure and Composition of The Shepherd of Hermas*, unpublished doctoral thesis, University of Newcastle (N. S. W. Australia), Chs. VI and VII.

On the sheets showing the items of the *Apparatus Discernendi* the figures are given for the suspected line of cleavage, V/M.

c) Time and time again it was observed that statistics which can generally be very revealing, do in fact conceal an inner disparity. Consider Item 6 on the sheets before you:

V. M.
Indicative Present Graphic 83 1.03 93 1.18

Beneath the seeming parity of 1.03 and 1.18 lies this difference: in M. all 93 examples are used to introduce *oratio recta*, whereas in V. there are 17 examples which are not so used.

d) There is no time to speak of non-linguistic differences such as variations in structure¹ and doctrine², changes in locale³ and *dramatis personae*⁴, concepts that have been radically altered⁵ or variations in the contem-

¹ "An analysis of the structure of V. and M. reveals some striking differences. There is very little narrative material in M., in all 16 lines of Loeb text whereas in V. there are 270. In M. all instruction is given in *oratio recta* but in V. simple narrative is an important vehicle of the writer's didactic presentation. The devices for presenting the dialogue in V. are much more varied than in M. as the following table shows:

	V. (808 lines)	M. (790 lines)
λέγω	16	3
λέγει	25	9
εἶπον	11	2
ἀποκρίνομαι	14	6
φημί	25	82
	91	102

There are 91 examples in V. and 102 in M. As there are 538 lines of *oratio recta* in the former and 774 in the latter the frequencies are 1.69 and 1.32". W. Coleborne, *A Linguistic Approach to the Problem of Structure and Composition of the Shepherd of Hermas*, pp. 211-2.

² In M. *μετάνοια* is approached off-handedly at the end of M. 2. There is no reference to it in M. 3, but the subject is taken up again in M. 4 as a development arising out of instruction regarding a guilty wife. In S. there is positive teaching (S. 6 and 7) about *μετάνοια*. In this connexion *ὁ ἄγγελος λύπης καὶ ἀπάτης* and *ὁ ἄγγελος τιμωρητής* are introduced. In S. 7 the seer is told that he is being tested so that his household will have an opportunity to repent. There is no hint of this vicarious idea in M. Difference of presentation becomes almost direct conflict when M. 4.2-4 is compared with S. 6. 5. 3-4. In the former *μετάνοια* is from within: *ἡ μετάνοια σύνεσις ἐστὶ μεγάλη. σύνεσις* gives the sinner his awareness of sin and enables him *ἐν ἀγνείᾳ κατοικεῖν*. But in S. 6. 5 there is no place for *σύνεσις*. *μετάνοια* is produced by the external forces of torture and punishment. In passing to S. 8 one enters yet another realm of thought. The emphasis on *θλίψις* in S. disappears entirely. It is God's will that all should repent (S. 8. 11. 1) though repentance will not be universal (S. 8. 6. 6.). Not all repentants go into the Tower; some have their dwelling *εἰς τὰ τελεχῇ* (S. 8. 7. 3).

³ See (3) p. 1 of my monograph *The Problems of The Shepherd*, cited p. 65 n. 3.

⁴ See (4) pp. 1-2 *ibid*.

⁵ A striking example of this lies in the two presentations of the Tower. This is set out in detail in an extract from the writer's thesis, *op. cit.* pp. 451-456 which have been circulated among members of the Conference.

porary scene¹. No matter what two portions of text are compared, some of these differences become apparent and lend weight to the evidence supplied by the *Apparatus Discernendi*.

I should like to deal now with the implications of this fragmentation of *The Shepherd*. The first question that naturally arises, if the work can be thus fragmented, is how it came to grow² into its present form. The stages of development were:

a) Onto M. which in its present form at any rate is completely anonymous, another hand wrote S. and this for three reasons:

- (i) to continue his homiletic teaching,
- (ii) to put forward his adoptionist views and thereby contribute to an issue that was very much alive in his own day,
- (iii) to give expression to his quaint ideas on *μετάνοια*.

b) A redactor added R. and E.³ thereby creating what is generally known as Revelation 5 + The Mandates (M. + E.) + S. 1–7. This redactor wrote the preface and postscript for very different reasons.

The Preface (R.). Cognizance must be taken of the fact that prior to S.9 the only appearances of the phrase *ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας* are in R. 5. 7 (preceded by *ὁ ποιμήν*), M. 12. 4. 7 and M. 12. 6. 1. These last two are in E. The redactor in whose mind *μετάνοια* was uppermost, knowing the colourless anonymity of M., sought to bring *ὁ ποιμήν* to the first page of the book and at the same time stress his association with *μετάνοια*.

The Postscript to M. The reason for writing E. lies in its first sentence of which the keywords are: *οὐκ οἶδα δὲ εἰ δύνανται αἱ ἐντολαὶ αὐταὶ ὑπὸ ἀνθρώπου φυλαχθῆναι διότι σκληραὶ εἰσι λίαν*. *ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας* points the way to victory (M. 12. 4. 5) for those who doubt their ability to live up to the high moral demands that have been made. He closes with an assurance of his presence (M. 12. 4. 7).

c) V., so complete in itself with a locale and *dramatis personae*⁴, gives the impression of having had a separate existence. The view is here expressed that it was prefixed to R.M.E.S. by some one vitally concerned with the

¹ The Shepherd is an amalgam put together over a period of approximately 50 years. Naturally, but not necessarily, parts of the work mirror aspects of the contemporary scene. In V. there is evidence of a past persecution; *τοῖς ἀποστάταις* (V. 1. 4. 2); *ἐάν σοι φανῇ πάλιν ἀρνῆσαι* (V. 2. 3. 4) — *πάλιν* clearly implies a previous denial. See also V. 2. 2. 8; 3. 1. 9; 3. 2. 1. Evidence of a coming trial is found in *τὴν θλίψιν τὴν ἐρχομένην τὴν μεγάλην* (V. 2. 2. 7). See also V. 2. 2. 8; 4. 2. 5; 4. 3. 6. In S. 8 there is also a retrospective look at persecution. See S. 8. 3. 6–7; 8. 6. 4; 8. 8. 4; none appears to lie ahead. In its place are comfortable laxity and heresy. In S. 9 there is still a backward glance at past suffering (S. 9. 28. 4), but there is greater emphasis on the results of relaxed standards (S. 9. 17. 4–5; 9. 22. 1–4).

² For a detailed statement see W. Coleborne, op. cit., Ch. XVI.

³ For the common linguistic elements in R. and E. see W. Coleborne, op. cit., Excursus C, p. 599 ff.

⁴ Hermas is mentioned 18 times and *ἡ νομὴ* 24.

doctrine of post-baptismal sin. In the Epistle to the Hebrews vi. 4–6 there is an unattainable rigorism. Even the slight relaxation in M. *τοῖς γὰρ δούλοις τοῦ θεοῦ μετάνοιά ἐστι μία* (M. 4. 1. 8) was too rigid. V. was prefixed because it offered an easier way. There was a fixed time¹ until which, but not after, *μετάνοια* was possible. In the magic of the future all that cannot be solved here and now finds its ultimate working out.

d) S. 8 was written² onto V. R. M. E. S. by one who wanted to refine still further the doctrine of *μετάνοια*. He could not accept the idea of a fixed day; he was repelled by the crudities, mathematical and otherwise, of M. The writer of S. 8 expressed a more refined³ and sensitive appreciation of *μετάνοια*. While he does not subscribe to the idea of *μετάνοια μία* or to a fixed time, he does recognise the urgency of the need to repent (S. 8. 8. 3 and 5). Though he is primarily concerned with *μετάνοια* he gives glimpses of a refreshing orthodoxy⁴ which is in sharp contrast with the adoptionistic views expressed in M.

e) S. 9⁵ was added⁶ for four reasons:

(i) To reassert adoptionism. To the writer of S. 9 the Holy Spirit is the Son of God (S. 9. 1. 1) and the Lord of the Tower is Christ, the imminence of whose coming at a point in time is proclaimed (S. 9. 5. 7) and his arrival in S. 9. 6. 1.

(ii) To express the presumably current idea that the Parousia was no longer a punctiliar concept, but a linear one. The Lord of the Tower shall return, but there is no indication when (S. 9. 7. 6).

(iii) To restate the doctrine⁷ of the Church.

¹ V. 2. 2. 5. See Excursus D, W. Coleborne, op. cit. p. 602 where it is argued that the phrase *τῆς ἡμέρας ταύτης* refers to the future.

² In order to prepare for this addition, he inserted a preparatory phrase in R. 5. 5. *τὰ δὲ ἔτετα . . . οὕτως γράφεις*. These words do not refer, as is generally assumed, to S. 9. It is noteworthy that whereas there are only 5 examples of *ἔτετος* in S. 9 with a frequency of .05, there are 20 in S. 8 where the frequency rises to .52 which is more than double that of any other part of The Shepherd.

³ In S. 8 *θλίψις* is restricted to a single reference. Though it is God's will that all should be saved (S. 8. 11. 1), *μετάνοια* will not be universal (S. 8. 6. 6 and 8. 11. 3).

⁴ The view is here taken that when the writer says *νόμος θεοῦ ἐστὶν δοθεὶς εἰς ὅλον τὸν κόσμον* (S. 8. 3. 2) he is referring to Christ. In Galatians vi. 2 reference is made to *ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ*. There are two important passages in Romans, iii. 27b. where the gospel is represented as *νόμος πίστεως* and viii. 2a., a passage in which we read *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ*. In an age of relatively simple thinking it is natural to identify the new law, which Christ has given, with Christ Himself.

⁵ Preparation was made for the addition of S. 9 by the insertion in the last sentence of S. 8 of the words *τὰ δὲ λοιπὰ ἐπιδείξω μετ' ὀλίγας ἡμέρας*.

⁶ The complete rewriting of the description of the Tower and the enigmatic reference to Arcadia (S. 9. 1. 4) suggest that this document could have had an independent existence.

⁷ The Church is no longer pre-existent as in V; it undergoes change and cleansing (S. 9. 18. 2–3). Its lofty status as a teacher has been given to an angel (S. 9. 1. 1–2). The concept of the twelve vicious women in black suggests a Church that has had time to take stock of itself. See S. Giet, *Hermas et les Pasteurs*, Paris, 1963, pp. 172 ff.

(iv) To make his contribution to the concept of *μετάνοια*, that thread which holds loosely together the heterogeneous parts of this work. There is still further easing of rigidity¹ and some hope² for apostates etc., who in S. 8 were damned without hope (S. 8. 6. 4).

Such then is the hypothesis that seeks to reassemble the fragmented parts of *The Shepherd*. In the few remaining minutes I should like to look at the questions of date and authorship.

If the above thesis can be accepted, two facts are clear: the work took shape gradually and there are possible references to contemporary situations. The problem is to find a *terminus a quo* and this could well be supplied by Canon W. H. Montefiore³ who places Hebrews "between A. D. 52 and A. D. 54". If this view is valid, M. and S. could be considerably earlier than V. and precede the Neronian persecution.

Before proceeding, it is pertinent to pause and look again at the question of adoptionism. Hitherto there has been a strong disinclination⁴ to concede literary evidence before the end of the 1st century with the work of Cerinthus. Some modern scholars⁵ are less sure. If M. and S. were written in Rome in the early 60's A. D., it may be time to re-examine S. Mark's gospel⁶ for adoptionistic tendencies and indeed to look again at some suspect⁷ passages in the N. T.

But to return to the question of dating. The writer of V. appears to look back to the Neronian persecution and at the same time to feel the approaching fury of terror that marked the latter years of Domitian's reign. A date not long after 90 A. D. also brings us within the influence of another power, Clement, Bishop of Rome.

S. 8 looks back to a persecution but sees none in the future and could belong with its suggestion of comfortable living to the reign of Nerva.

¹ Pauses are mentioned (S. 9. 4. 4 and 9. 5. 1). The limit is not fixed, though admittedly those who would repent are urged to lose no time (S. 9. 19. 2 etc.).

² A distinction is drawn between those who denied the Lord, but can repent if their denial was not *ἐκ καρδίας* and those who deny in the future. The writer vacillates regarding the latter (S. 9. 26. 5-6).

³ A Commentary on the Epistle to the Hebrews, Black's N. T. Commentaries, London, 1964, p. 12.

⁴ C. Gore, *Belief in Christ*, London, 1922, p. 133 categorically denies any trace of adoptionism in the N. T. V. Taylor, *The Gospel According to S. Mark*, London, 1955, p. 121 and p. 162 is just as uncompromising.

⁵ S. E. Johnson, *The Gospel According to S. Mark*, London, 1960, p. 39.

⁶ S. Mark i. 9-11 has created in some minds the idea that on this occasion God adopted Jesus as His Son. The Western text goes so far as to add *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* to S. Luke iii. 23. K. E. Kirk, "Evolution of the Doctrine of the Trinity", *Essays on the Trinity and Incarnation*, London, 1928, p. 207 draws attention to the absence in S. Mark of a nativity story and the resulting tendency among "Some of the early Christians to date Our Lord's divine Sonship from that moment".

⁷ K. E. Kirk, *ibid.* mentions Acts ii. 22; x. 38; ii. 33 and 36; iii. 13 and 26; iv. 27-30; Romans i. 3.

S. 9 being later, but still within the period of presbyteral bishops¹ suggests the well ordered reign of Trajan.

What of the Muratorian Canon with its *nuperrime temporibus nostris*? In order to rescue this remark with its implication of a dating c. 150 A. D. from the kind of fantasy that surrounds two² other parts of the Canon, one must ignore the pieces of internal evidence on which our theory has been built. We do not hesitate to say that the Muratorian Canon ascribed *The Shepherd* to the middle of the second century because its author was an anti-Montanist and the Montanists were quoting from *The Shepherd*. A date about 150 A. D. put *The Shepherd* well outside the inspirational limits of Scripture and helped to deny the Montanists their necessary secret line of tradition.

Who was Hermas? In the light of what has been said, it would appear that he was an otherwise unknown Christian distinguished by his association with S. Clement and that he wrote V. Or did he? An early Roman tradition preserved by Origen³ and therefore persisting, however feebly, into the 3rd century declares that Hermas is to be identified with the person of that name mentioned in Romans xvi. 14. One feels that the opinion of this scholar has too lightly been set aside.

The only anonymous part of *The Shepherd* is M. and this may not always have been so. M. 1 and 2 are not cast in the dialogue form in which most of M. is expressed. It is possible that the first part of M. in which the speaker had some clear identification was deleted by the redactor because it contained material incompatible with his adoptionist views. If the name of Hermas went with the deletion, is the mention of the Hermas in V. a fictitious attempt to keep alive the association of that name with the expanding work to which S. Paul's friend had once been a contributor? Is it possible?

¹ The reference to ἐπίσκοποι in S. 9. 27. 2 makes better sense if we are to think of a group, rather than a series.

² The references are to (a) Paulus sequens prodecessoris sui Iohannis ordinem and (b) the circumstances in which the Fourth Gospel was supposed to have been written.

³ Origen, Comm. in Rom. Liber X. 31.

Solus dominus misereri potest

Saint Cyprien, *De lapsis*, ch. XVII, et le problème de son interprétation

P. FRAENKEL, Genève

En 1935 déjà, Dom Bernard Capelle s'est demandé s'il était utile de reprendre un sujet, où les travaux des savants n'avaient fait ressortir que les divergences de leurs opinions. A la vue de son écrit et de ceux qui ont paru depuis, nous répondrons avec lui, qu' «il est impossible que tant d'efforts pour pénétrer la pensée d'un homme qui, en définitive, n'est pas un auteur obscur, soient sans résultat»¹. Ajoutons que notre propos est des plus modestes : nous désirons simplement éclaircir le sens d'un seul passage, qui a donné beaucoup de fil à retordre aux interprètes.

Certains d'entre eux ont voulu conserver à notre texte son sens obvie, et y voir même l'énoncé d'un principe général : Dieu seul pardonne le péché commis contre lui, et non point l'homme, son serviteur. Même les œuvres pies et les mérites des martyrs ne seront récompensés qu'au jugement dernier². C'est ainsi que Hugo Koch a fait de notre passage (et de *Testimonia* 3:28) l'expression d'un rigorisme traditionnel, que Cyprien n'aurait modifié que graduellement. L'accent est ici sur le contraste Dieu-homme et sur la catégorie des péchés graves, commis «in Deum»³. De même, Bernhard Posch-

¹ Dom B. Capelle: L'absolution sacerdotale chez S. Cyprien, *Recherches de théol. anc. et méd.* VII, 1935, p. 221. Bibliographies ib.; chez Johannes Quasten: *Initiation aux pères d'église* (tr. fr.) t. II, Paris 1958, p. 413s; et Karl Rahner: *Die Bußlehre des hl. Cyprian von Karthago*, *Zs. für kath. Theol.* 74, 1952, p. 258 (en supplément de Poschmann: op. cit. inf., p. 369). On trouvera chez Hugo Koch: *Cyprianische Untersuchungen* (= *Arbeiten z. KG.* t. IV) Bonn 1926, p. 211s une bibliographie de travaux plus anciens. NB. Nous ne citons en général que l'ouvrage le plus récent ou le plus important de chaque auteur. Beaucoup d'entre eux, tel d'Alès: op. cit. inf., p. 281, renvoient eux-mêmes à des ouvrages antérieurs.

² *De lapsis* XVII, p. 64. Nous le résumons et citons d'après l'édition de J. N. Bakhuizen van den Brink: *S. Caccilii Cypriani episcopi carthaginensis martyris scripta quaedam* (= *Scriptores christiani primaevi* vol. I) 2^e éd. La Haye 1961.

³ Op. cit. p. 79s (date); p. 247ss *Laps. XVII* comme faisant partie des idées anciennes et rigoristes; p. 256 sens littéral du passage; p. 259ss l'évolution de Cyprien. Joseph Martin dans les notes de son édition de *De lapsis* dans *Florilegium patristicum fasc. XXI*, Bonn 1930, suit Koch sans le nommer. Cf. plus récemment S. L. Greenslade: *Schism in the Early Church* (1953) Londres 1964, ch. VI, *Problems of Discipline and the Puritan Idea of the Church*, p. 108ss, en part. p. 112s. Mentionnons encore pour mémoire Marie-Clément Chartier o. f. m.: *La discipline pénitentielle d'après les écrits de saint Cyprien*, *Antonianum* XIV, 1939, p. 17-42 et 135-156, qui a réussi à parler de ces questions sans mentionner un seul problème historique controversé.

mann, mieux suivi que Koch — par exemple par M. de Campenhausen — pense que pour Cyprien seul le baptême donne le pardon divin par le ministère de l'Eglise. L'apostat doit se réconcilier avec Dieu par ses œuvres; l'Eglise le réconcilie sacramentellement avec elle-même, et sa communion est la voie vers l'ultime pardon, mais rien de plus. Notre passage serait «l'expression la plus vigoureuse de cette idée». Ici encore, «homo» et «servus» viseraient les martyrs ou les évêques¹.

A l'opposé d'une telle exégèse se situe celle qui, à la suite de d'Alès, voit la pénitence au III^e siècle plus conforme à ce qu'elle devint par la suite. Là, notre chapitre serait plutôt une figure de rhétorique, destinée à un clergé laxiste, influencé par des confesseurs rebelles, voire rebelle lui-même, réintégrant les relaps sans pénitence — ou, ce qui revient sensiblement au même, il serait l'expression partielle d'une pensée restée lacunaire. Dieu souscrit en principe à l'absolution sacerdotale, mais non point là où elle ne rencontre ni repentir ni pénitence. Les pères John H. Taylor et — avec des modifications auxquelles nous reviendrons — Maurice Bévenot, ont suivi cette voie².

Entre ces deux types d'interprétation, Dom Capelle en a proposé un troisième. Il trouve chez Cyprien et la valeur de l'absolution qui couronne la pénitence, et l'eschatologie qui fait du Christ le seul juge de la réconciliation — deux vérités que Cyprien n'aurait pas harmonisées. Notre passage accentuerait le «solus» contre des confesseurs qui réconciliaient eux-mêmes les relaps sans pénitence ni absolution sacerdotale³.

¹ Bernhard Poschmann: *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum* (= *Theophaneia* vol. I) Bonn 1940, ch. 6, Cyprian und die Bußfrage in der decischen Verfolgung, p. 368—424, en part. sur *De lapsis* XVII p. 378, 398—401, 411ss (comparaison avec Test. 3: 28); notre cit. p. 399; caractère sacramentel de la pax, p. 401ss; eschatologie p. 404 et 410s; discussion de Capelle et Galtier p. 405s et 399 (avec renvois à d'autres publications que celles que nous citons ici); p. 377, 384, 415 de d'Alès et Koch. Hans von Campenhausen: *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, 2^e éd., Tubingue 1963 (= *Beitr. z. hist. Theol.* vol. XIV) ch. 11, Cyprian und das Bischofsamt, en part. p. 316s, cf. p. 295ss, et Johannes Quasten: op. cit. p. 450, acceptent les thèses de Poschmann.

² A. d'Alès: *La théologie de Saint Cyprien*, Paris 1922, livre III, ch. IV, La pénitence, p. 272—302, en part. p. 282—288. Théologie de *De lapsis* XVII p. 285; paraphrase p. 290. Sur l'eschatologie cf. aussi p. 32s; sur *Testimonia* 3: 28 comme soulignant la difficulté de la réconciliation et en conséquence la nécessité de la pénitence v. p. 283ss. John H. Taylor S. J.: *St. Cyprian and the Reconciliation of Apostates*, *Theological Studies* III, 1942, p. 27—46, en part. p. 34; sur l'évolution très limitée de Cyprien p. 42s, cf. p. 39; interprétation de *De lapsis* XVI, p. 38; les termes «non posse remitti» et «in Deum» et la différence entre *Testimonia* 3: 28 (interprété d'après d'Alès) et *De lapsis* XVII, p. 35s. Maurice Bévenot S. J.: *The Sacrament of Penance and St. Cyprian's De lapsis*, *ibid.* XVI 1955, p. 175—213. v. inf.

³ Op. cit.: les deux doctrines, p. 234; pénitence et exomologèse, p. 227; l'absolution, p. 228ss; *De lapsis* XVII, p. 222—224; distinction entre délits mineurs et majeurs sans importance ici, p. 225s; cf. C. B. Daly: *Absolution and Satisfaction in St. Cyprian's Theology of Penance*, *Studia Patristica*, vol. II (= *Texte u. Unters.* 64) Berlin 1957, p. 202—207 en part. p. 206.

D'autres auteurs s'accordent aussi sur la valeur de l'absolution chez Cyprien, mais ils donnent à notre texte une portée restreinte en accentuant certains mots, tels «*indulgentia sua*» qui, pour Grotz, suivant d'Alès, «exclut l'idée d'un pardon accordé par l'homme comme tel»: seul l'évêque possède l'autorité divine qui manque (sauf exceptions) aux martyrs que vise notre texte. Galtier, en revanche, relève le terme «*donare*» qui exclurait une rémission gracieuse, sans satisfaction.

Finalement les pères Karl Rahner et Siegfried Hübner réunissent ces types d'interprétation pour faire valoir que le péché grave d'apostasie ne peut être remis que par Dieu; que seul le baptême donne le pardon gratuit; que l'apostat doit l'obtenir par une pénitence complète; et que le jugement dernier manifestera la «*venia*» souveraine de Dieu qui récompense ces œuvres. Notre texte ne viserait pas les confesseurs, mais, comme l'a relevé le père Bévenot, les prêtres rebelles qui s'autorisent de leur intervention pour réconcilier sans pénitence¹.

Si l'interprétation du père Bévenot en rejoint d'autres, elle est cependant régie par un principe souvent négligé: pour comprendre saint Cyprien, il importe de savoir de qui il parle²! Sans vouloir discuter toutes les identifications qu'il nous propose, essayons à notre tour d'appliquer ce principe.

Mais notons d'abord que lier la «*misericorde*» au seul Seigneur n'a rien de surprenant en milieu chrétien. Dans la Vulgate «*misereri*» est attribué 99 fois au «*Dominus*» ou «*Jesus*», 33 fois à Dieu désigné autrement, et 40 fois à l'homme, souvent pour déplorer la méchanceté des impies³. Ces chiffres seront à modifier pour l'Afra; les proportions ne changeront guère pour autant.

¹ Joseph Grotz S. J.: *Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornizänischen Kirche*, Fribourg-en-Brigau 1955, 2^e partie: *Kirchenbuße und Exkommunikation bei Cyprian* p. 73–171; *De lapsis XVII* p. 109ss, en part. p. 113s; les martyrs *ibid.* et p. 128ss; discussion des interprétations antérieures p. 100s; lien entre *De lapsis XVII* et la théorie générale des différentes formes de la pénitence (q. v. p. 82) p. 117s. Notre citation de d'Alès: *op. cit.* p. 285 n. 1, chez Grotz p. 113. Paul Galtier: *L'église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris 1932, ch. II, en part. para. II, Les affirmations exclusives de saint Cyprien, p. 41–60; discussion des thèses de Poschmann *passim*; importance de la satisfaction, p. 47s; expiation et absolution, p. 50; système de la réconciliation, p. 58. *De lapsis XVII*, p. 43 et 48. Karl Rahner: *loc. cit.* p. 257–276 et 381–438; en part. p. 384ss; *De lapsis XVII* p. 390ss cf. p. 264 et 404s; baptême et pénitence p. 398ss. Siegfried Hübner: *Kirchenbuße und Exkommunikation bei Cyprian*, *ibid.* vol. 84, 1962, p. 49–84 et 171–215; en part. p. 201–203.

² *Op. cit.* (auquel renvoie aussi la traduction anglaise du même auteur dans *Ancient Christian Writers* t. XXV, Westminster Md. et Londres 1957) en part. para. II p. 185ss. Les cinq prêtres rebelles et *Felicissimus* p. 178ss, 183s; discussion de l'hypothèse «*rigoriste*» et de *Testimonia* 3: 28, p. 188ss; *De lapsis XVII* p. 185–187, en part. p. 187: les paroles de Cyprien devaient avoir l'effet «*of startling his hearers, so that they should be attentive to his explanation*».

³ D'après *Repertorium Biblicum seu Concordantiae S. Scripturae . . . Opera . . . Patrum ordinis S. Benedicti* [de Wessobrunn], Augsburg 1751, s. v. «*miserere*». Sur le sens de «*dominus*» chez C., voir L. Bayard: *Le latin de saint Cyprien*, Paris 1902, p. 170.

Notre chapitre contient encore une réminiscence biblique, signalée par Bayard, mais parfois négligée: celle du Serviteur d'Es. 53:4s «qui peccata nostra portavit, qui pro nobis doluit, quem Deus tradidit pro peccatis nostris». Cyprien cite ce texte dans *Testimonia* 2:13 sous le titre *Quod humilis in primo adventu suo veniret*. Son emploi ici montre qu'on fonde le pardon sur l'œuvre du Christ et pas uniquement sur le jugement dernier. Même là Dieu prendra en considération des «merita» qui sont peut-être des dons divins autant que des «mérites» au sens technique — comme l'a montré M. Bakhuizen van den Brink. Ajoutons pour notre part, et avec les réserves qu'impose notre ignorance des influences asiatiques en Afrique du Nord, que déjà saint Ignace fait allusion à notre texte, ou à celui, tout proche, de Mtt. 8:17, lorsqu'il décrit pour Polycarpe la charge épiscopale, en particulier celle de prêcher à chacun la parole divine du salut. Ne faut-il pas dès lors se rallier à la deuxième des interprétations proposées par Grotz: que si notre texte n'est pas dirigé contre les confesseurs, il affirme simplement que dans les sacrements aussi c'est Dieu qui pardonne, même s'ils sont administrés par le prêtre¹.

Mais pourquoi ce passage affirme-t-il ainsi le pardon? A quel «homo» et «servus» qui agit «indulgentia sua» s'appliquent l'exclusive «solus» et l'anathème de Jér. 17:5: «maledictus homo qui spem habet in hominem»? Car ici il importe de savoir non seulement de qui parle l'auteur, mais encore à qui il s'adresse.

Nous ne retiendrons pas la théorie de Paul Monceaux, qui veut que le *De lapsis* s'adresse tantôt aux évêques, tantôt aux laïcs, et ici encore parfois à tous, parfois aux confesseurs, parfois aux apostats — théorie qui lui fait découper notre écrit en morceaux discontinus et voir dans les confesseurs les destinataires du ch. XVII². En revanche, émettons l'hypothèse que tous les fidèles sont les destinataires de ce mandement patriarcal, en particulier les nombreux apostats parmi eux; les confesseurs, moins nombreux, reçoivent quelques mots au ch. II.

¹ Bayard: op. cit. p. 340. *Testimonia* 2: 13, CSEL 3: 1,77s. Pour la ressemblance entre ce texte d'Es. 53 avec l'Itala et la Vg. v. *Biblorum sacrorum latinae versiones antiquae . . . opera . . .* D. Petri Sabatier t. II, Reims 1743, p. 609. La réminiscence n'est pas signalée par Wilhelm Hartel dans CSEL, mais seulement par Martin. Bakhuizen van den Brink renvoie à Es. 53: 12, ce qui nous semble moins probable. Grotz: op. cit., p. 113s. Ignace à Polycarpe, 1, dans Kirsopp Lake (éd.): *The Apostolic Fathers*, Londres et New York 1912, t. I, p. 268. Pour le lien entre le ministère de l'évêque et celui du Christ chez Cyprien v. p. ex. Hans von Campenhausen: op. cit. p. 318. Pour la connaissance des Pères Apostoliques au III^e siècle v. Robert M. Grant: *The Apostolic Fathers' First Thousand Years*, Church History 1962, p. 421—429, en part. p. 423s. J. N. Bakhuizen van den Brink: *Mereo(r) and meritum in some Latin Fathers*, *Studia Patristica* vol. III (= Texte u. Unters. 78) Berlin 1961, p. 333—340 en part. 334—337 sur saint Cyprien.

² Paul Monceaux: *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. II: Saint Cyprien et son temps, Paris 1902, p. 292s: les chs. 1, 3—5 et 20 s'adresseraient aux fidèles en général, 2 et 17—20 aux confesseurs, 29—30 et 33—36 aux apostats, 14 et 20 aux évêques.

La situation même dans laquelle est né ce texte nous suggère cette hypothèse : situation créée par une apostasie de masse et un retour tout aussi massif à l'église de chrétiens, laïcs et clercs, qui « eurent l'accomplissement symbolique de leurs devoirs envers César compatible avec leurs devoirs religieux ». Henri Grégoire nous l'a décrit et Cyprien lui-même en témoigne¹.

En effet, c'est avant tout aux apostats que s'adresse ce message et c'est d'eux qu'il s'agit lorsqu'après avoir approuvé les confesseurs, Cyprien en vient à parler de la chute des autres, de sa gravité, de ses causes et de ses remèdes. Il trouve une cause dans les mœurs sécularisées des chrétiens dès avant la persécution. Quoi d'étonnant que les « servi Dei », les chrétiens, aient trahi le Seigneur ? Certains se sont précipités spontanément devant les magistrats et y ont entraîné d'autres chrétiens et même des enfants. Mieux aurait valu fuir au risque de perdre ses biens. Mais c'est au ch. XIII que nous entrons dans le vif du sujet : déjà au ch. VIII Cyprien demande « quelle force pourront atteler » les apostats volontaires pour obtenir le pardon. Ici il ajoute qu'il leur manque même l'excuse que peuvent faire valoir ceux que la torture a vaincus. Et pourtant c'est à eux qu'on accorde la « communicatio » dans l'Eglise, ce qui n'est qu'une « pax » fausse et sans valeur. Eux qui ne désirent point être guéris et qui reviennent « a diaboli aris ad sanctum Domini », les mets idolâtres à peine digérés. Ils se passent d'expiation, d'exomologèse, de l'offrande et de l'imposition des mains de l'évêque, pour prendre d'assaut le sacrement. Ils croient avoir la paix parce que certains — clercs, confesseurs, laïcs ? peut-être les trois — vendent la paix au rabais par des paroles fallacieuses².

Au ch. XVIII on mentionne que certains se sont munis chez les confesseurs de certificats (pour faire contre-poids aux certificats officiels). Là encore l'initiative vient d'eux et Cyprien la trouve même compréhensible : « quis non mortuus vivificari properet ? »³. Et c'est à eux qu'on explique ensuite le pouvoir des confesseurs et ses limites. C'est encore à eux que s'adressent les histoires édifiantes comme celle du bambin que sa mère présenta à la communion après que sa nourrice l'eut fait communier aux

¹ De lapsis VII p. 56 parle de « maxismus fratrum numerus ». Cf. Henri Grégoire et al. : *Les persécutions dans l' Empire Romain* (= Acad. royale de Belgique, Classe des lettres et des sc. mor. et pol. Mémoires, t. XVI, fasc. 5) 2^e éd. Bruxelles 1964, p. 41ss et 124ss. Citations, p. 125 et 43 (allusion à Ep. XV). H. v. Campenhausen : op. cit. p. 313, souligne la nouveauté de cette situation.

² L'analyse ci-dessus suit De lapsis pas à pas. Ch. VII « Dei servos » p. 56 l. 10 ; ch. VIII : « Quam vim potest talis obtendere, qua crimen suum purget » p. 57 l. 6 ; cit. dans le texte : ch. XV, p. 62 l. 19 ; v. aussi ch. XV p. 62 l. 23 « Domini corpus invadunt ». Avec ch. XVI, notamment avec « vis infertur corpori et sanguini », p. 63 l. 11, cf. aussi Albert Blaise : *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954 s. v. infero l'ex. de saint Hilaire ; et cf. la traduction moins forte et plus classique chez Bévenot dans *Anc. Chr. Writers* t. XXV p. 26 : « make an assault upon . . . » ; cf. Ep. XVII, II 1 dans Bayard (éd.) : *Saint Cyprien. Correspondance*, 2^e éd. Paris 1962, t. I, p. 49, d'où il appert, comme de De lapsis XV, que l'initiative, acceptée par le clergé, vient des relaps.

³ Ep. XV, 1 : 1, op. cit. p. 43. Cf. De lapsis XVIII, p. 64.

idoles — bambin qui de toute évidence n'a pas demandé de certificat et ne saurait faire pénitence¹. Et il en va de même du reste du traité, où il est question des «libellatici», puis de la pénitence, dont tous ont un égal besoin.

C'est dans ce contexte, pensons-nous, qu'il faut interpréter l'exclusive du ch. XVII. Elle vaut pour toute l'entreprise humaine d'un retour intempestif aux autels, retour qui est le fait des «lapsi», alors même que des confesseurs ou des clercs l'acceptent ou le favorisent. Mais ce qui manque avant tout aux relaps, paraît-il, ce n'est ni la discipline, ni les œuvres, ni l'attente eschatologique — bien que tous ces éléments aient une place très importante dans l'argument de saint Cyprien — mais le pardon de Dieu, qui est autre chose qu'une «indulgentia» humaine².

Deux détails pourront étayer cette hypothèse. Au ch. XX Cyprien use d'une formule proche de la nôtre: «An quisquam maior Deo aut divina bonitate clementior . . .» Il s'agit là de martyrs, qui risquent de se substituer à Dieu, mais avant tout à sa «bonitas» et au salut qu'il donne à l'Eglise, ce que le texte lie étroitement à l'action des évêques qui observent la loi de Dieu. Vouloir être plus grand que Dieu, c'est substituer un acte humain à la clémence et à la protection que Dieu accorde à l'église, par le truchement du ministère ordinaire³. Quant à notre chapitre, son anathème se retrouve dans les *Testimonia* 3:10, sous le titre: *In Deum solum fidendum et in ipso gloriandum*⁴. Il y est complété du v. 7: «et benedictus homo qui fudit in Deum, et erit in Domino spes eius». Les textes qui l'entourent opposent également la confiance en Dieu à la confiance en soi-même, en les hommes et en les idoles. N'était-ce pas aussi le choix devant lequel Cyprien entendait placer ici ceux qui trouvaient le Shinto impérial compatible avec la foi chrétienne?

¹ De lapsis chs. XIX–XXVI, en part. XXV. On pourrait croire qu'au début du ch. XXII Cyprien s'adresse au clergé ou aux confesseurs pour les mettre en garde contre les relaps impénitents. Mais ici encore il décrit — sans doute pour les fidèles — l'ire des apostats qui se voient refuser la communion par des prêtres fidèles, pour s'adresser aussitôt aux apostats eux-mêmes.

² Dans tout ce contexte il faut sans doute traduire «sacerdos» par «évêque» et non par «prêtre» comme le font Grotz: loc. cit. p. 74, n.1, et d'autres. Cf. Campenhausen: op. cit. p. 310; Daly: op. cit. p. 204. Quant à «indulgentia», nous préférons ne pas le traduire: on sait qu'«indulgentia divina» désigne chez Cyprien le pardon divin et «indulgentia Domini» la bonté de Dieu (v. Blaise s. v.; Hartel CSEL 3: 3 p. 431; et le *Thesaurus linguae latinae* t. VII: 1, col. 1247). Mais notre formule parle-t-elle d'un faux pardon humain en soulignant le «sua», ou le terme «indulgentia» lui-même est-il utilisé dans le sens classique de «complaisance» (q. v. p. ex. *Thesaurus* col. 1246)? Cf. De lapsis XXXVI, p. 78: «potest ille indulgentiam dare» en parallèle avec «misereri . . . potest».

³ De lapsis XX, p. 67 l. 9ss en part. l. 14.

⁴ CSEL 3: 1 p. 121. Les autres textes sont Jér. 9: 22s; Ps. 55: 12; Ps. 61: 2; 117: 6s; Dan. 3: 16s; Dt. 6: 13; Ro. 1: 25s; 1. Jn. 4: 4. La comparaison avec le Shinto chez Grégoire: op. cit. p. 43.

The Fourth Dialogue of Gregory the Great

Some Problems of Interpretation

M. McC. GATCH, Columbia, Mo.

It is reported in the *Tischreden* that Martin Luther was asked by his disciples whether any of the Fathers recommended the notion of purgatory.

*Respondit Lutherus Ambrosium et Augustinum neque Hieronymum quidem de purgatorio sentire, sed Gregorium visionibus deceptum aliquid docuisse de purgatorio, cum tamen Deus prohiberet nihil esse a Spiritibus explorandum, sed a Mose et prophetis; ideo in hac parte nihil esse Divo Gregorio tribuendum*¹.

One has the impression that Luther's opinion on this subject was not original, but represents a late medieval tradition concerning the fourth book of Gregory the Great's Dialogues. At any rate, it has been conventional wisdom in most quarters that in the Dialogues purgatory first clearly appeared as an integral concept of Christian doctrine². But this reading of the Dialogues has been a stumbling block in my own investigation of the history of eschatological thought. Therefore, I propose in this paper to re-examine the question of purgatory in Dialogues, Book IV, and to suggest by means of an examination of several problems of interpretation that the accepted position is probably incorrect.

The most general observation to be made is that in the entire context of the Dialogues Gregory's understanding of the nature of the contemplative life and his belief that his own era is the last age of history play such significant roles that both concepts must be kept in mind in reaching a critical understanding of the work.

When I speak of the contemplative life, I refer to that aspect of St. Gregory's life and writing so well explicated by Abbot Butler³. Gregory complained repeatedly that his office kept him from devoting even a limited amount of time to contemplation and forced him, without respite, to be

¹ Martin Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe: Tischreden III. 3695 (Weimar 1914). Luther does not mention Greek Fathers.

² The pervasiveness of the opinion can be demonstrated by reference to H. Hecht, Intro. to Bischof Wærferth's von Worcester Übersetzung der Dialoge Gregors des Großen . . . (Bibliothek der angelsächsischen Prosa V. 2; Hamburg 1907, reprinted Darmstadt 1965) 10. Its persistence is attested by the art. on Gregory by A. C. Rush in New Catholic Encyclopedia VI (New York 1967) 770.

³ C. Butler, Western Mysticism, 2nd ed. (1922; reprinted New York 1966), 65–92, 171–188.

concerned with temporal administration. He was, he declared at the beginning of the Dialogues, *nunc magni maris fluctibus quatiore, atque in navi mentis tempestatis validae procellis inlidore*¹. Indeed, the occasion for the Dialogues is said to have been the Pope's comparison of his own lot with that of those who have given themselves over to contemplation. The deacon Peter counters, *Non valde in Italia aliquorum vitam virtutibus fuisse cognovi; ex quorum igitur comparatione accenderis ignoro*². It was to supplant the deacon's ignorance that the work was undertaken. Thus the subject of the Dialogues is in a sense the fruits of the contemplative life. One important aspect of the *contemplativa vita* is that one has a glimpse of ultimate reality: *iamque de intimis aliquid quasi per caliginem conspiciat* . . .³. It must, then, be remembered as one reads the Dialogues that the subject of the book is exemplars of the contemplative life and that the miracles, visions and dreams reported are to be understood in the light of our knowledge of sixth century asceticism. Indeed, because of its method and the kinds of evidence from which it argues, the work is closer to the *vitae patrum* than to the traditions of expository writing. One may expect to find in such a work visionary insights as to the progress of the soul the language of which need not (and perhaps should not) be taken literally.

As for eschatology, it is essential when reading any of Gregory's works to recall his beliefs that his own was the last age of history and that the events of Doomsday were impending⁴. Implicit throughout the Dialogues, Gregory's eschatological beliefs are made explicit in passages which surround the supposedly purgatorial sections of Book IV. At the end of Dialogues, III, Gregory tells of Redemptus, bishop of Ferentino, who was warned by St. Juticus in a vision, *finis venit universae carni* . . .⁵, and who shortly thereafter witnessed apocalyptic signs. This vision occurred not long before the Lombard invasion, which Gregory himself regarded as a certain sign of the impending Judgment⁶. *Et quid in aliis mundi partibus agatur, ignoro*, he says; *nam hac in terra, in qua nos vivimus, finem suum mundus non iam*

¹ I. Praef. (All citations are to U. Morrica, ed., *Gregorii Magni Dialogi Libri IV* [Istituto Storico Italiano, Fonti per la Storia d'Italia, LVII; Rome 1924]). Cp. Ep. I. 7 (P. Ewald and L. Hartmann, eds., *Gregorii I Papae Registrum Epistolarum* [M. G. H., Epp. I-II; Berlin 1887, 1899; reprinted 1957]): *Multis enim causarum fluctibus quatiore et tumultuosae vitae tempestatibus affligor* . . .

² I. Praef.

³ *Moralia* in Job VIII. xxx. 50 (P. L. LXXV, 833). Cf. Butler, 71-74.

⁴ I hope to document this observation at length in a forthcoming book; meanwhile, some of my conclusions are available in my unpublished B. D. thesis at the Episcopal Theological School (Cambridge, Mass., 1960). I have not been able to see the diss. of N. Hill, *Die Eschatologie Gregors des Großen* (Freiburg i. B. 1942) cited by Altaner, *Patrologie*, 5th ed. (1958).

⁵ III. 38.

⁶ Ep. V. 39 seems also to associate the reign of Antichrist with the Lombard invasion, and Hom. in Ezech. II. vi. 22 (P. L. LXXVI, 1009-1011) refers to the situation of Rome under the Lombard threat.

*adnuntiat, sed ostendit*¹. It is at this juncture that Peter asks for proofs of the existence of the soul after death and Gregory promises in his final book to produce documentation from the experiences of the contemplatives. Another instance of Gregory's sense of the eschatological urgency of his times occurs in the midst of what has been taken to be the discussion of purgatory. Gregory and Peter agree that their contemporaries are learning more and more about the nature of the soul and its existence, and the Pope states that this is so because the nearer the end of the age, the more manifest are the characteristics of the future age². Clearly, Gregory's beliefs about the end of the age must be considered as one undertakes to interpret the content of the visions and miracles which he reports; even (or especially) contemplative insights point to the dénouement of history.

It ought next to be observed, particularly in connection with the eschatological preoccupations of the work, that Gregory has arranged the materials of the Dialogues in roughly chronological order³. Although few of its events are exactly dated by internal evidence, Dialogues, I, seems to treat men remote from the narrator. An early date for these tales would account both for the absence of chronological evidence in the first book (which in this respect is unlike II–IV) and for the fact that Gregory begins his narration with a justification of the use of hearsay evidence⁴. The second dialogue is devoted to St. Benedict of Nursia, or the period 480–543. Book III recounts miracles, the majority of which fall in the period 540–590. While the final book contains much non-exemplary material and some examples from the earlier decades of the sixth century, it has also a number of examples from Gregory's first-hand acquaintances and from the period of his own pontificate⁵. Thus Dialogues, IV, might fairly be regarded as the final chapter of a history of the miracles of Italian saints. The approximate chronological ordering of the materials of the Dialogues at least influences the material which Gregory can use in the last book; and, given Gregory's understanding of the meaning of the Lombard troubles, it provides the context for his comments in III and IV on the end of the age.

Nevertheless, one must emphasize as well the fact that the final dialogue is topical: it is a treatise upon the immortality of the soul to refute those who doubt *quod anima post carnem vivat*⁶. The first five chapters are an argument, based largely on Scripture, for the survival of the soul. Chapters 6–25 present evidence from visions for the passage of the soul at death to an incorporeal state. Chapters 26–56 deal with the nature of that existence. The

¹ III. 38.

² IV. 43: . . . *nam quantum praesens saeculum propinquat ad finem, tantum futurum saeculum ipsa iam quasi propinquitate tangitur, et signis manifestioribus aperitur.*

³ Cf. Morrica's preface, pp. xlv–liv.

⁴ I. Praef.

⁵ Note also that six exempla in IV (chaps. 15, 16, 17, 20, 28, 40) are drawn from the Hom. in Evang. The example of Gregory's aunt Tharsilla (chap. 17) has the additional immediacy of familial relationship.

⁶ III. 38.

elect go immediately to heaven. The souls of the dying may have prophetic insight concerning worldly events or their own future condition. Souls know and associate with each other. Occasionally, the dead are revived either to warn others or to be given a second chance. For the same reasons, living men are sometimes given a glimpse of their own destinies. From the evidence of these kinds of authorities, we must believe that the soul must endure a post mortem purgation. Finally, hell is described by Gregory as an eternal death for the immortal souls of the wicked. Something is said about the importance of dreams and the danger of burying evil men in the church. In chapters 57–62, Gregory speaks of the benefits wrought by the Mass for men, living and dead, whose sins require expiation. Given the limitations of the kind of “experimental” evidence¹ upon which he bases this treatise on the soul, the account of the miracles of recent Italian contemplatives is made a fairly comprehensive essay on the nature of immortality.

Cumulatively, these observations concerning the contemplative-eschatological context of the Dialogues and the chronological-topical arrangement of the materials should make the reader wary of an interpretation which would make this work the occasion of such a theological novelty as the introduction of a doctrine of purgatory. The context is hardly propitious for the introduction of a new teaching, and it is quite clear that the author is unaware of going beyond the usual kinds of ascetical teaching about the progress of the soul.

Far more important, however, is the problem of interpreting the visionary materials of the book. Despite the apparent credulity² with which he accepts the evidence of dreams and visions in the Dialogues, Gregory’s excursus on the subject of the interpretation of dreams and visions in IV. 50, lifted from its original exegetical context in the great commentary on Job³, shows an awareness of the difficulty of explaining such materials and of the Christianized version of the pagan tradition of interpreting dreams⁴. Although there is no direct connection, Gregory’s remarks are not unlike those of the early fifth century Neoplatonist, Macrobius, in his *Commentary on the Dream of Scipio*⁵. In some ways, Gregory appears less credulous than Macrobius, for he places greater stress upon the possibility of being deceived by dreams and

¹ Cf. IV. 1 where Gregory speaks of those *quia illa invisibilia scire non valent per experimentum*, and goes on to assert that the soul in its earthly exile is enabled by the gift of the Spirit to believe those things *quae adhuc scire experimento non possumus*. Those who have no firsthand (i. e., contemplative) knowledge of the unseen must put their trust in their elders, *eisque iam per sanctum Spiritum invisibilium experimentum habentibus* . . .

² The credulity of Dialogues is largely responsible for Gregory’s bad reputation in some theological circles. Cf. H. de Lubac, *Exégèse Médiévale*, I. 2 (Paris 1959) 537.

³ *Moralia in Job* VIII. xxiv. 41 (P. L. LXXV, 827–828). The editors have evidently not noticed this relationship.

⁴ For another version, cf. Origen, *Contra Celsum* I. 48.

⁵ Trans. with Introduction and Notes by W. H. Stahl (2nd printing; Records of Civilization, XLVIII; New York 1966).

visions. While Macrobius believes that dreams may reveal their future reward to those who have served the state well¹, he also regards the truth so revealed as metaphorical or as expressing in physical images abstract notions concerning the soul². Such a notion is not foreign to Gregory, who admits at least once that the truth conveyed by visions is often metaphorical. For example, when a ship appears to a dying man as a conveyance for his soul, Gregory says, *Anima vehiculo non eget: sed mirum non est, si adhuc homini in corpore posito illud apparuit, quod per corpus assueverat videre, ut per hoc intelligi daretur quo eius anima spiritualiter duci potuisset*³. One should expect at least this much of the great expositor of Job and Ezechiel who is accustomed to treating various levels of meaning and even spiritual meanings hidden under physical imagery. In this light, it is time to abandon (or at least re-examine) what E. R. Curtius has called "that enlightened modern standpoint" from which visions, dreams and miracles "have been dismissed as the silly fables of credulous times"⁴. The language of dreams and visions is something other than the language of descriptions of physical reality and must be treated as such. The reader of ancient ascetical documents should neither suspend his own belief nor question rashly the objectivity and intellectual equipment of the author. In the case of Dialogues, IV, no definitive interpretation of the "experimental" evidence can antedate a definitive study of the understanding of the nature of dreams and visions among the ancient ascetics.

A final difficulty in dealing with Dialogues, IV, goes more directly to the issue of purgatory. It is the ambiguity of chapters 41–43, the chapters containing most of the apparently purgatorial teaching. Having considered visions granted as warnings to those about to die, Gregory replies to the question of Peter, *Discere vellim, si post mortem purgatorius ignis esse credendus est*⁵. The answer is not that such punishment awaits men at the hour of their death but that, while every man will appear before the Judge *qualis hinc quisque egreditur*, nevertheless *de quibusdam levibus culpis esse ante iudicium purgatorius ignis credendus est . . .* Gregory expounds what has become the classical proof text for purgatory, I Cor. 13:12–15, saying that it can refer to earthly sufferings (*de igne tribulationis in hac nobis vita*) or to future punishment (*de igne futurae purgationis*). It is clear that he prefers the latter reading, but it is not certain what he means by future punishment for minor faults or at what time he expects this punishment to occur. Because he links his notion of future expiatory punishment with the doctrines of penance and meritorious works, it has been tempting for readers of

¹ Commentary I. iv. 1.

² Commentary I. ii–iv.

³ IV. 36.

⁴ European Literature and the Latin Middle Ages, trans. W. R. Trask (Bollingen Series XXXVI; New York 1953) 105. But cf. also F. Cumont, *Lux Perpetua* (Paris 1949) 91, ff.

⁵ IV. 40 (end).

the Dialogues to see the doctrine of purgatory as it was later to be set forth and defined. However, in the absence of language definitely propounding an immediately post mortem fire and purgation, there is nothing to prevent the reader from understanding that Gregory refers to the purging fire of the Judgment day. The question is not whether he teaches post mortem purgation but when he believes it will occur.

The context does not help to resolve the problem. Chapter 42 presents visionary documentation in the form of a tale concerning Paschasius, a deacon whose sole fault was to have supported and remained faithful to the loosing candidate in a papal election. When Paschasius died, a miracle was performed at his bier; but, years later, he appeared at the hot baths [sic] to the bishop of Capua, begging his prayers for release. While this vignette could most easily be read as purgatorial, one must recall what has been said about the figurative meaning of visions and dreams¹. Moreover, the passage is followed in chapter 43 by the observation, discussed above, that in the present, last age of history spiritual truths are more clearly manifest because of the proximity of eternity. The dénouement of sacred history impinges upon the supposedly purgatorial passage, and this fact leads one again to ask if the Paschasian exemplum does not refer to a purgation of minor faults by fire just before the appearance of the Judge. The problem is compounded when Peter (a master of the non sequitur) turns from the question of spiritual truth to ask how a man at whose bier a miracle occurred could be committed *ad poenalem locum*. The passages of Dialogues, IV, which have been regarded as teaching a doctrine of purgatory are, then, riddled with problems of interpretation.

Cumulatively, however, the difficulties which have been noted in the Dialogues with reference to purgatory should make us dubious of the accuracy of Luther's observation. Considered in the larger arena of the history of doctrines, one would expect this to be the case. For among the Fathers most of the passages which speak of a purging of the soul by fire after death must be understood in the light of Neoplatonic teaching concerning the progress or journey of the soul². More important, one finds that the theologians of the early Middle Ages – all of whom were disciples of Gregory the Great – had themselves no consistent notion of purgatory; their writings are often far more ambiguous and difficult to interpret than those of Gregory³. I have been unable to discover a fully articulated doctrine of purgatory before the high Middle Ages, and I believe that it was the re-

¹ The emphasis on the fact that the vision occurred *in caloribus* surely justifies this suggestion. Cp. p. 81 n. 3, above.

² I am more and more impressed by Gregory's indebtedness to such teaching. In certain ways his philosophical sophistication has probably been underestimated.

³ For one example, cf. my "Two Uses of Apocrypha in Old English Homilies," *Church History XXXIII* (1964) 379–391. I have surveyed the problem in representative texts through the sixteenth century in *Death: Meaning and Mortality in Christian Thought and Contemporary Culture* (New York 1969), Parts II–III.

markable success of such later teachings about purgatory which made it almost inevitable for Luther and others to read into the work of Gregory the Great a teaching which is almost certainly not there.

There are problems in the Dialogues, then, other than that of the value of the life of St. Benedict. Perhaps it would be fairest to St. Gregory to conclude by reminding contemporary readers of the work that its author seems to have thought the Dialogues a book rather out of his usual line. In the only letter in which he mentions the Dialogues, Gregory says the work was thrust upon him by importunate associates: *Fratribus mei, qui mecum familiariter vivunt, omni modo me compellunt, aliqua de miraculis patrum, quae in Italia facta audivimus, sub brevitate scribere*¹. One suspects that Gregory was trying to do in dialogical form and using popular materials what he had been essaying in his exegetical works. Therefore one should neither look for novelty of teaching nor expect expertise in the handling of the form. That Gregory's Dialogues filled a need is manifest by the reception and popularity of the work. That the form and content got out of hand and led to theological confusion is manifest by the problem of interpreting Gregory's attitude on such issues as the post mortem purgation of the soul.

¹ Ep. III. 50. Peter in I. Praef. admits that the Dialogues is not Gregory's usual sort of literary pursuit and attempts to justify the diversion of his efforts: *neque pro hac re interrumpere expositionis studium grave videatur, quia non dispar aedificatio oritur ex memoria virtutum.*

L'énigme de la Didachè

S. GIET, Strasbourg

Après une journée qui a été pour vous si bien remplie, et presque une semaine d'un travail consacré aux plus savantes discussions, je suis un peu confus, je ne dirai pas de vous poser une énigme, mais de vous parler d'une énigme dont je n'ai pas le mot.

Ce n'est pas que, depuis plusieurs années, je n'aie pris à tâche de la tourner et retourner sous toutes ses faces, . . . autant du moins que je l'ai pu. Je me prépare même à donner, l'an prochain, à l'impression, un ouvrage qui sera le résultat de mes recherches. Mais quant à identifier l'auteur ou les auteurs de la Didachè, ses destinataires et les circonstances précises de sa composition, je crois préférable de déclarer forfait.

Je ne vous annonce donc aucune révélation sensationnelle de ce genre. Je vous ferai seulement part de quelques-unes des questions que je me suis posées tout au long de mes investigations, questions que vous trouverez peut-être naïves à l'excès . . . ; mais sans une dose de naïveté, (j'entends : sans apporter à l'examen des textes et des faits un regard assez «neuf» pour être exempt de préjugés et d'a priori) n'y a-t-il pas des recherches que l'on n'entreprendrait pas, ou que l'on ne saurait mener à bien ?

Je tiens à ajouter ceci : ces questions mêmes, je ne me donne pas comme étant le premier à me les poser. Loin d'écarter d'un revers de main l'énorme travail dont la Didachè a fait l'objet, c'est plutôt à une confrontation des méthodes que je vous convie, confrontation que nous ferons le plus simplement du monde, sans la plupart du temps nommer les auteurs, mais non sans avoir au préalable rendu hommage aux trésors de science, d'érudition, d'ingéniosité dont se sent tributaire quiconque s'engage dans des sentiers aussi largement frayés.

Ces travaux m'ont donc incité à me poser maintes questions portant sur le texte de la Didachè, sur la critique littéraire qu'on en peut faire, et sur les structures qu'on y peut découvrir.

a) Le Texte

Le texte de la Didachè (je m'excuse de le rappeler devant une aussi docte assemblée) ne fut découvert que dans la seconde moitié de siècle dernier : le métropolite de Nicomédie, Mgr Philothée Bryennios, le publia en 1883,

d'après un manuscrit de la bibliothèque du patriarchat grec de Jérusalem (Hierosolymitanus 54).

Ce manuscrit, achevé en 1056 par le notaire Léon, n'offre pas en lui-même toutes les garanties requises d'exactitude. Non seulement il est tardif; mais il ressort des comparaisons faites par Lightfoot et de Gebhardt entre ce manuscrit d'une part, l'Alexandrinus ou le Sinaïticus d'autre part, pour ce qui est des épîtres de Clément et du pseudo-Barnabé, reproduites l'une et l'autre dans les trois manuscrits, que ces écrits ont fait l'objet, dans le manuscrit de Jérusalem, d'une révision critique, révision qui a pu s'étendre à la Didachè. Par ailleurs, il semble que la copie du notaire Léon ne soit pas exempte de fautes: «Quandoque dormitat Homerus!» ... Bref, la plupart des éditeurs ont senti le besoin d'amender le texte qu'il nous a transmis.

Pour ce faire, ne disposaient-ils pas d'un important matériel? Déjà le premier éditeur pouvait utiliser plusieurs œuvres parallèles: l'épître de Barnabé, les Constitutions Apostoliques, l'Építome ... Depuis lors ce fond s'est considérablement enrichi: — les *Oxyrhynchus Papyri* ont fourni deux fragments du texte grec (Did. I, 3b—4a; II, 7b—III 2a). Ces fragments qui ont été publiés par Grenfell et Hunt en 1922, proviennent d'un codex qui pouvait dater de la fin du IV^e siècle; — on a retrouvé en outre des versions et fragments de versions: ce sont

1. des fragments de version éthiopienne (Did. XI, 3—XIII, 7, et VIII, 1—2), incorporés dans une récension éthiopienne des Canons apostoliques; ces fragments, édités par G. Horner en 1904, remontent tout au plus à la seconde moitié du IV^e siècle.
2. un fragment d'une version copte, acquis par le British Museum, et qui a été édité par le même savant en 1924: il ne remonterait pas au delà du V^e siècle (Did. X 3b—XII, 2).
3. enfin une version géorgienne dont Gregor Peradse a publié, en 1932, une collation.

Quoi de plus facile, dans ces conditions, que d'amender le texte du notaire Léon, en le rapprochant de ses origines?

Oui! Mais ..., si, au lieu de témoigner du même texte, ces copies ou versions, comme les écrits parallèles, jalonnaient telles ou telles étapes d'une longue et complexe évolution?

D'aucuns semblent admettre ce postulat que toute tradition littéraire part d'un archétype auquel il est loisible de remonter à travers copies ou familles de copies qui en ont été faites ... N'y a-t-il donc pas à envisager d'autres éventualités? celle notamment où la Didachè qui est certainement à l'origine de plusieurs écrits, serait à placer elle-même au terme d'une lignée: peut-être appartiendrait-elle à ce genre de littérature vivante qui se forme, par l'usage, d'apports et de transformations successives; et se serait-elle transmise dans la même liberté?

On ne peut écarter d'emblée cette hypothèse: ce manuel d'enseignement, ces formules de prières, ces instructions disciplinaires ont servi; bien plus,

on s'en est servi, et peut-être avec un moindre souci de sauvegarder la pureté du texte original que de l'adapter aux besoins des communautés. Ce qui est possible des textes parallèles ne l'est pas moins des versions, dont certaines sont manifestement des adaptations. Dès lors (c'est la première de mes questions), convient-il, pour établir un texte, d'appliquer a priori les mêmes procédés aux écrits des Pères, et aux œuvres qui, de près ou de loin, s'apparentent à cette littérature vivante susceptible de varier au gré des circonstances et des besoins?

En posant cette question, je ne préjuge en rien la nature de la Didachè. Il se peut assurément qu'il faille, en fin de compte, y voir l'œuvre d'un auteur, malheureusement inconnu, qui, l'ayant soigneusement composée, l'aurait léguée à la postérité en une édition *ne varietur*; mais de cela, il faudrait d'abord faire la preuve; et l'on ne saurait tabler sur cette éventualité pour appliquer à notre écrit des méthodes qui n'auraient de valeur que dans cette hypothèse.

Quelques exemples ne seront pas inutiles pour concrétiser ma pensée. Comme tout texte, celui de la Didachè demande à être compris. Aussi, lorsque le premier éditeur, trouvant dans le manuscrit un article féminin devant ἀγαποδότης (Did. IV, 7), le remplace par un masculin, je n'y vois pas, pour ma part, un grand inconvénient. Peut-être nous montrera-t-on quelque jour que l'article féminin répondait à une intention précise; mais, dans ce cas, cette intention pourrait être le fait de n'importe quel intermédiaire comme d'un premier auteur: elle n'aurait, semble-t-il, aucune incidence ni sur l'interprétation générale de la Didachè ni sur la place à lui donner au sein des œuvres similaires.

Il n'en serait pas de même si, sur la foi du papyrus ou des Constitutions Apostoliques, on remplaçait le verbe ἀγαπᾶν par φιλεῖν, dans la phrase: «Quel mérite d'aimer ceux qui vous aiment? ... Aimez qui vous hait» (Did. I, 3). Certes le papyrus qui présente cette dernière leçon paraît dater du IV^e siècle, et l'emporte évidemment à ce titre sur un manuscrit du XI^e siècle. Par ailleurs, l'accord sur ce point des *Oxyrhynchus Papyri* avec les Constitutions Apostoliques prouve que cette leçon du IV^e siècle n'était pas purement accidentelle. Mais l'autorité d'une leçon ne se déduit pas nécessairement de l'antériorité des manuscrits! Admettons qu'il circulait au IV^e siècle une Didachè où on lisait φιλεῖν: cela ne nous permet pas de dire en quel sens s'était fait le changement.

Dans ces conditions, et sans faire plus de cas d'une variante que d'une autre, je me garderai de modifier le texte du manuscrit de Jérusalem: le corriger reviendrait à supprimer de gaité de cœur un terme précieux de comparaison. Ce manuscrit peut être tardif, défectueux; qu'il soit ou non le résultat d'une révision, il garde, dans le domaine des comparaisons possibles, toute son importance. Le texte qu'il nous livre a, en effet, le singulier privilège d'exister, tandis que celui que nous aurions «amendé» sous le fallacieux prétexte d'en restituer la teneur originale, ne serait, au

mieux, qu'un texte bâtarde, création arbitraire de notre imagination . . . On restitue une inscription dans les termes où elle a été gravée; on restitue une œuvre littéraire à l'aide des copies qui ont été faites de l'original; mais comment restituer dans son état primitif une Didachè qui serait le fruit d'une évolution susceptible seulement d'être saisie à un moment de son cours et de ses multiples transformations?

b) Critique Littéraire

Le manuscrit de Jérusalem étant ce qu'il est, il reste à le soumettre à un examen critique.

Or les écrits dont nous venons de récuser le témoignage quand il s'agissait d'établir le texte, retrouvent ici tout leur prix. Et je me demande pourquoi, dans les études dont la Didachè elle-même a fait l'objet, on ne leur accorde pas une plus large place (C'est la deuxième de mes questions).

La raison en est sans doute que la plupart de ces écrits ne recouvrent ou ne recoupent qu'une partie de la Didachè: ils correspondent en effet à l'enseignement des deux voies (Did. I–VI, 1) . . . Mais si les indications à recueillir sur ce point se révélaient d'une importance capitale? Je ne conçois guère, pour ma part, une enquête sur la Didachè qui ne commencerait pas par une comparaison attentive et méthodique de ces différents témoins. Au lieu d'en être réduit à conjecturer, parfois avec beaucoup de pénétration (je pense au livre du P. Audet), la part qui revient à l'enseignement ancien, et ce qui y a été ajouté, n'aurait-on pas tout loisir de recueillir une foule d'indications précises et sur les changements intervenus et sur leur persistance en telle ou telle lignée?

Ici encore, je donnerai des exemples.

Le pseudo-Barnabé a inséré dans son épître un enseignement des deux voies qui ne contient pas, sous la forme que lui ont donnée les évangiles, le *second* commandement d'amour: «Un second commandement est semblable au premier: Tu aimeras ton prochain comme toi-même» (Mt 22, 39). Comme il n'ignore pas cependant cette obligation évangélique, il a, pour en tenir lieu, démarqué une formule du même *Duae Viae* selon laquelle il fallait primitivement (telle est la leçon qui s'est maintenue dans presque tous les textes) réserver à certains des proches un amour préférentiel jusqu'à se sacrifier pour eux: «Il en est que tu aimeras plus que ta vie» (Did. II, 7). D'où ce précepte du pseudo-Barnabé: «Tu aimeras ton prochain plus que ta vie» (B. 19, 5).

Le second commandement figure au contraire en bonne place dans tous les autres textes qui sont, comme d'ailleurs l'épître elle-même, des remaniements chrétiens. — On serait tenté de dire, une fois faite cette comparaison, qu'à partir du moment où le second commandement a été introduit, il s'est maintenu dans toute la lignée.

Mais l'enclave évangélique qui commente ce même précepte dans la Didachè n'apparaît que dans un petit nombre d'écrits: les Constitutions Apostoliques, les Fragmenta Anastasiana, les Sentences d'Isaac le Syrien, écrits qui sont dans la dépendance directe de la Didachè.

Il y a, au chapitre IIIe de notre livret, une petite instruction que l'on a appelée l'instruction du sage (Did. III, 2—6): plus souvent reproduite que l'enclave évangélique, elle ne l'est pas partout. Et l'on sent, au chapitre IIe, une certaine hésitation à placer le meurtre en tête de la liste des fautes (Did. II, 2).

A la lumière de ces indications, il semble que l'on puisse en outre distinguer, dès ces premiers chapitres, deux sortes d'adjonctions: les unes prennent dans le *Duae Viae* l'allure d'interpolations, telle l'enclave qui est faite d'ailleurs en partie de textes empruntés au Nouveau Testament. Au contraire, l'instruction du sage, si minutieusement composée, et que la comparaison des autres textes permet de conjecturer plus régulière encore à son origine qu'elle ne l'est dans la Didachè, paraît un morceau de réemploi (réemploi qui s'est effectué en cours d'évolution, et qui, à ce point de vue, n'est pas totalement différente des interpolations dont je viens de parler). Nous aurons à nous souvenir de ces distinctions dans l'interprétation des autres chapitres.

Mais pour que l'enseignement des deux voies se soit transmis dans la plupart des cas à l'exclusion des autres chapitres de la Didachè, et généralement sans l'enclave évangélique, il faut qu'il ait circulé un certain temps seul, avant d'avoir été incorporé dans un plus large ensemble.

La comparaison des écrits parallèles est fertile en observations de ce genre.

On a beaucoup spéculé sur les titres de la Didachè: je veux dire sur son titre: «Enseignement des douze apôtres», et ce qu'on peut appeler son sous-titre (sans presser la signification du mot): «Enseignement du Seigneur (transmis) par les douze apôtres aux nations».

Or l'auteur de l'*Epitome* (je crois du moins que c'est celui des auteurs connus qui aura pris cette initiative — l'hypothèse appelle confirmation) a eu l'ingénieuse idée de répartir l'enseignement des deux voies entre les apôtres, un peu comme on l'a fait des articles du symbole! Mais il ne connaît que onze apôtres.

Sa liste au surplus ne manque pas d'originalité. Elle commence par les deux apôtres évangélistes, Jean étant le premier nommé. C'est seulement après Jean et Matthieu que Pierre prend la parole, suivi par André, Philippe, Simon, Jacques, Nathanaël . . . , un Nathanaël qui n'est pas un simple dédoublement johannique du Barthélémy des Synoptiques, car Barthélémy aura son tour, après Thomas et Céphas, un Céphas distinct de l'apôtre Pierre . . .

Les Canons ecclésiastiques, dans leur liste liminaire, nommeront un douzième apôtre: Jude, (frère) de Jacques. Mais ils restent, semble-t-il,

à ce point tributaires de l'Epitome, qu'ils continuent, nonobstant, de répartir l'enseignement des deux voies et les instructions qui les suivent, entre les onze apôtres, ou du moins entre quelques-uns d'entre eux.

En faut-il plus pour prouver que l'enseignement des deux voies n'a pas toujours été un enseignement des douze, mais qu'il devait se présenter antérieurement comme un enseignement d'apôtres?

Les données à recueillir dans la comparaison des textes vont, on le voit, bien au delà d'une simple discrimination entre ce qui serait, dans le *Duae Viae*, éléments anciens ou rapportés. Elles permettent de n'être pas livré, même en dehors du *Duae Viae*, aux seules ressources de la critique interne . . .

Celle-ci n'a généralement pas très bonne presse. Je dirai même qu'elle a parfois excessivement mauvaise presse! . . . Il est tellement plus facile d'en rejeter dédaigneusement les résultats, que d'en relever patiemment et d'en éprouver les arguments! Mais restons dans les limites de notre sujet.

Il est certain que la critique interne est d'un maniement délicat, et que ses arguments sont rarement péremptoirs. Mais alors, une double question se présente à l'esprit:

Si la critique interne reste souvent douteuse, pourquoi se limiter dans son emploi à un indice, quand il s'en présente plusieurs? ou à quelques-uns, sans se donner la peine d'une exploration rationnelle? Pourquoi d'autre part négliger de la conjuguer avec la critique externe?

On a fait état, pour distinguer les différentes couches rédactionnelles de la Didachè, de passages où les préceptes sont donnés à la deuxième personne du singulier, et d'autres où ils sont donnés à la deuxième personne du pluriel: le «tu» et le «vous» partageraient, comme peut-être dans les Actes des Apôtres (je laisse aux exégètes le soin d'en juger), les divers éléments du texte.

C'est là, assurément, une indication précieuse, mais à la condition de ne pas l'isoler des autres. Car, d'une part, le «tu» et le «vous» peuvent s'expliquer par toutes sortes d'autres raisons (citations, changement d'interlocuteurs . . .), sans qu'il soit légitime de faire automatiquement intervenir des couches rédactionnelles différentes; et, d'autre part, il peut y avoir beaucoup d'autres indices auxquels il s'impose d'être également attentif: emploi de certains temps, modes, formes grammaticales; vocabulaire, formules de liaison . . ., sans négliger évidemment les indications à tirer du fond même de l'enseignement: redites, contradictions, gaucheries, distorsions . . .

Il y a des sections de la Didachè où le mot *κύριος* est employé sans article: le Seigneur étant apparemment «le Seigneur Yahvé»; et d'autres où l'article précédant le mot *κύριος* en connexion avec des allusions à l'évangile, désigne non moins apparemment «le Seigneur Jésus». Il y en a enfin où Jésus est déjà nommé «Notre Seigneur» . . . Sont-ce là des indices que puisse négliger la critique littéraire?

Pourquoi par ailleurs s'en remettre aux seules ressources de la critique interne quand, indirectement, la critique externe s'offre à l'appuyer?

L'enclave, avons-nous dit, est manifestement une adjonction assez tardive. Or elle présente de notables similitudes avec quelques-uns des développements qui, dans la Didachè, suivent l'enseignement des deux voies: même recours au Nouveau Testament, même emploi de *περί* suivi du génitif; mêmes impératifs, ici au pluriel et au singulier, là au singulier et au pluriel; même souci de la perfection . . . L'auteur possible de l'enclave pourrait être aussi celui qui aurait rattaché à l'enseignement des deux voies les instructions qui le suivent.

Il est bien évident que, dans un cas ni dans l'autre, il n'a fait œuvre proprement originale: non plus que les citations évangéliques de l'enclave, il n'a composé de toutes pièces ce qui a trait à l'initiation baptismale, la prière dominicale qui y est incluse, les actions de grâces à l'occasion de la fraction du pain, les instructions sur la conduite à tenir à l'égard des messagers de la parole, et des hôtes qui se présentent au nom du Seigneur. Il s'est contenté de recueillir ces différents morceaux, et de les présenter, parfois avec quelques mots de commentaire ou des remaniements plus ou moins étendus.

Je n'ai pas à entrer ici dans une analyse plus poussée de la Didachè: il me suffit d'avoir montré que la critique externe comme la critique interne y trouvent matière à s'exercer, et que certains indices relevés dans la première partie de la Didachè peuvent, dûment pondérés, servir de critères dans la deuxième.

Quand l'objet d'une enquête est aussi complexe, peut-on s'offrir le luxe de négliger aucune des données du problème?

c) Structures

Si l'on s'étonne de certaines lacunes de l'enquête, beaucoup plus surprenante, et plus fréquente, hélas! est la tendance à utiliser telle ou telle partie de l'œuvre sans le moindre souci des structures où elle a sa place, comme si la Didachè était, dans son ensemble et dans chacune de ses parties, un témoin assuré de la vie de l'Eglise primitive . . . C'est d'ailleurs ce que l'on fait trop souvent pour le Pasteur d'Hermas et pour l'Apocalypse!

Je parle de structures à défaut d'un autre mot, et pour éviter une confusion.

Tout le monde sait en effet qu'un texte ne s'entend que dans son contexte; mais le mot «contexte» implique généralement l'idée d'une composition, c'est à dire d'une logique interne de la pensée. Or si les observations qui viennent d'être faites ont un sens, la Didachè n'a été «composée» que d'une manière assez particulière: comme un recueil, un florilège dont les différentes parties ont été agencées tant bien que mal, et plus ou moins heureusement harmonisées. L'ensemble a d'ailleurs fait l'objet de retouches et d'adjonctions . . .

Le mot «structures» est suffisamment neutre pour s'entendre aussi bien de ces arrangements et de ces accidents, que d'une composition originale et réfléchie. Disons, en d'autres termes, que les structures peuvent être logiques, si elles se confondent avec le plan de l'auteur et la composition de son œuvre; ou qu'elles peuvent être simplement historiques en ce sens qu'elles sont le résultat des apports successifs qui ont enrichi le texte ou l'ont déformé tout au long de son histoire.

Or la question des structures est, à mon avis, primordiale. Il n'est pour s'en rendre compte que de s'enquérir de la date assignée, ici ou là, à la Didachè: celle-ci est, à ce point de vue, comme les apôtres dont elle parle, essentiellement «itinérante»; on la promène allégrement du milieu du I^{er} siècle à la fin du deuxième, ou au delà! . . . En fait presque aucune de ces dates ne serait peut-être complètement à écarter, à la condition toutefois de ne pas attribuer à la Didachè toute entière la date de telle ou telle de ses parties: question de structures!

J'ai eu récemment l'occasion de montrer que le témoignage demandé à la Didachè au sujet de l'exomologèse communautaire qu'auraient pratiquée les chrétiens des premiers âges, n'avait pas l'ancienneté qu'on lui supposait¹. La Didachè est en effet le seul de nos textes à spécifier que l'exomologèse se fera «dans l'assemblée» (Did. IV, 14). Ni l'Épître, ni l'épître de Barnabé n'ont cette précision. Ils stipulent simplement: «Tu confesseras tes péchés»; et le pseudo-Barnabé est si loin de songer à une exomologèse communautaire que, là où le didachiste ajoute: «et tu n'iras pas à ta prière avec une conscience mauvaise», on lit dans l'épître: «Tu confesseras tes péchés, et tu n'iras pas à une *proseuque* avec une conscience mauvaise» (B. 19, 12), ce qui est tout différent . . . Autre question de structures!

Plus que jamais, il importe toutefois, ici, de préciser.

On n'en est plus au temps où l'on croyait pouvoir se fier à l'ordre logique des idées, et où, de ce point de vue, on distinguait dans la Didachè trois parties principales: l'une, morale; les autres, liturgique et disciplinaire. Mais on ne peut pas non plus se contenter de distinguer l'enseignement des deux voies et le reste. Je crois pouvoir dire qu'il y a bien, dans la Didachè, trois parties.

a) Dans les premiers chapitres (Did. I—VI, 1) qui correspondent à l'enseignement des deux voies; on a affaire, moins à l'œuvre d'un auteur qu'à un petit livret didactique, produit plus ou moins spontané de cette littérature vivante qui naît et se transforme selon les requêtes d'un enseignement traditionnel. Disons plus exactement que l'origine de cet enseignement se perd, pour nous, dans la nuit des temps. C'était peut-être une doctrine de la voie: voie de la vie, destinée à l'instruction des prosélytes?

Ce manuel ne nous est parvenu que christianisé; mais il l'a été de différentes façons: nous l'avons vu par la double formule où s'exprime, dans l'épître de Barnabé et dans la Didachè, le précepte d'aimer le prochain.

¹ Revue de Droit Canonique, t. XVII, Mars 1967, p. 27.

Cet enseignement avait pour règle de rester fidèle aux commandements reçus «sans rien ajouter ni retrancher» (Did. IV, 13); mais le prédicateur ne pouvait s'interdire d'améliorer son propre enseignement! «Si le prédicateur», est-il dit dans un passage dont la teneur a pu se modifier avec le temps . . ., «(Si le prédicateur), s'étant perverti, enseigne une autre doctrine, ne l'écoutez pas. Enseigne-t-il au contraire en vue d'accroître justice et connaissance du Seigneur, recevez-le comme le Seigneur» (Did. XI, 2). C'est sans doute le souci de ne rien laisser perdre qui puisse accroître la justice et la connaissance du Seigneur, qui aura enrichi le *Duae Viae* de l'instruction du sage.

b) L'enclave évangélique répond à une préoccupation plus large: celle d'incorporer à l'enseignement ancien les prescriptions nouvelles du christianisme. Le didachiste aura voulu être «ce scribe initié au royaume des cieux» qui, en maître de maison avisé, a su tirer de son trésor le neuf et le vieux (Mt. 13, 52).

Ayant greffé sur l'enseignement ancien, non pas le second commandement d'amour (cette insertion s'était antérieurement faite), mais quelques-uns des conseils du Discours sur la Montagne, il a pris soin de le compléter en outre des pratiques en usage dans les communautés nouvelles: l'initiation baptismale, avec la formule du *Pater* à réciter trois fois le jour; les jeûnes des mercredi et vendredi; les prières d'action de grâces à l'occasion de la fraction du pain . . . Ces pratiques étaient simplement chrétiennes, encore que les prières de la fraction du pain ne soient pas sans lien avec les bénédictions juives.

Je ne crois pas me tromper en disant que le didachiste appartenait lui-même à un milieu judéo-chrétien: on le sent à la manière dont il accueille et adapte d'anciennes prescriptions du judaïsme, par exemple celle des dîmes, consacrées désormais à l'entretien des prophètes qui sont, dit-il, les grands prêtres des communautés nouvelles (J. Rendel Harris renvoie à ce sujet aux œuvres de Philon.)

c) Le didachiste n'a pourtant pas composé tout ce que nous connaissons sous le nom de Didachè: pour réserver aux prophètes, et, à leur défaut, aux pauvres, le bénéfice des dîmes, il fallait que ce didachiste ne connût pas d'autres représentants de la hiérarchie (ce qui ne veut pas dire qu'il n'y en avait pas à cette époque dans d'autres régions) . . . Gardons-nous de généraliser dans le temps et dans le monde chrétien le témoignage limité du didachiste.

Evêques et diacres apparaissent seulement au XVe chapitre. La phrase qui les introduit se donne comme une conséquence de ce qui a été prescrit au chapitre précédent sur la sanctification du jour du Seigneur et sur le sacrifice: «Elisez-vous donc des évêques et des diacres, dignes du Seigneur . . .» (Did. XV, 1). En réalité, plusieurs raisons font que l'on ne peut guère s'arrêter à cette hypothèse: le didachiste ne connaissait que les prophètes; et la mention des didascales a été subrepticement introduite dans le chapitre

XIII, 2 . . . Or on apprend maintenant que les évêques et les diacres remplissent eux aussi le ministère des prophètes et des didascales (Did. XV, 1), et que, par conséquent, ils ont droit aux mêmes honneurs (Did. XV, 2). En outre, du point de vue proprement littéraire, les citations sont faites d'une manière toute nouvelle: «Comme vous l'avez dans l'évangile»; et Jésus est, pour la première fois, désigné comme «Notre Seigneur» . . .

Pour ces raisons et pour d'autres, ce chapitre, comme probablement aussi le suivant, paraît avoir été ajouté par un continuateur, qui pourrait être plus ou moins contemporain et du pseudo-Barnabé et d'Ignace d'Antioche.

Ainsi, loin d'être homogène, la Didachè paraît être de structures doublement complexes.

Elle l'est, parce que le didachiste dont l'intervention peut se situer dans les dernières décennies du I^{er} siècle, a inséré dans son petit livret des morceaux de provenance et de date différentes: une instruction juive susceptible de remonter au début du siècle; des prières chrétiennes de l'âge apostolique; des instructions qui, dans l'intervalle, s'étaient modifiées avec le temps; surtout des citations évangéliques. A ces morceaux, il n'a pas été sans ajouter lui-même quelques compléments. Ainsi l'ensemble des chapitres I à XIV porte directement ou indirectement sa marque.

Mais on n'arrête pas la vie. La Didachè offre encore cette complexité d'avoir ultérieurement subi d'autres remaniements (interpolations ou adjonctions) analogues à ceux dont le didachiste avait pris la responsabilité . . .

Telles sont du moins les conclusions auxquelles je suis parvenu; mais je n'ai pas à en faire état pour renouveler la question que je posais à l'instant: est-il normal et prudent d'alléguer la Didachè sans s'être au préalable inquiété d'en éclairer les structures?

Ces questions que je me suis posées comportent assurément quelques critiques à l'égard de ceux auxquels j'ai tenu à rendre hommage au début de cet exposé. Je voudrais donc en terminant, non plaider leur cause (ils n'en ont pas besoin), mais, si je puis dire, rendre raison de ce que je viens de critiquer. Je le ferai par un simple exemple.

On a longtemps pris la *Doctrina Apostolorum* pour une traduction de la Didachè; et cela nous semble quelque peu monstrueux. Mais, dès avant la découverte du texte grec, on lisait un fragment latin, celui de l'abbaye de Melk; et l'ensemble du *Duae Viae* était à ce point pressenti, que Krawutzcky en conjecturait magistralement la teneur. On s'était donc familiarisé avec l'idée d'une traduction latine avant de pouvoir procéder à une confrontation des textes . . . Je ne dis pas que cela autorise . . .; mais cela excuse de notables erreurs!

Nous n'en sommes plus réduits aux mêmes tâtonnements: toutefois nous n'avons le droit ni d'oublier les conditions dans lesquelles d'autres ont

travaillé avant nous, ni d'invoquer nous-mêmes de semblables excuses. Un peu mieux renseignés, nous poursuivons un travail que l'on aurait tort de considérer comme un travail de Sisyphe: celui de reprendre sans cesse, sur de nouveaux frais (c'est le fait de tout historien), notre enquête sur le passé: enquête toujours inachevée, et toujours susceptible de nouveaux progrès . . . , ici, très modestement, l'étude des rapports de la Didachè et des œuvres parallèles, en vue de rendre tout son sens et toute sa valeur à cette précieuse relique des premiers âges du christianisme.

Pour un aggiornamento des manuels de patrologie et de patristique

A. HAMMAN, O. F. M., Besançon

Il est incontestable que les manuels de patrologie ont rendu et rendent encore les services les plus précieux à tous ceux qui s'occupent de cette matière, fussent-ils des spécialistes. Les critiques ou plus exactement les suggestions ici formulées ne visent donc qu'à permettre une plus complète efficacité.

Notre propos voudrait se ramener à deux points :

1. Que trouvons-nous dans les Patrologies ?
2. Que regrettons-nous de n'y pas trouver ?

1. Que trouvons-nous dans les patrologies ?

Pour éviter de remonter au déluge, ou simplement au Myriobiblion de Photius, il suffit de s'arrêter à J. Gerhard, mort en 1637, qui emploie vraisemblablement le premier le mot de *Patrologia*, dans une œuvre posthume. Il l'intitule : *Patrologia sive de primitivae ecclesiae christianae doctorum vita ac lucubrationibus opusculum*, paru en 1653.

Le titre demande des explications. Gerhard tout en parlant de « l'Eglise primitive » remonte jusqu'au moyen âge, dans son analyse des auteurs. Il est à noter que le titre de Patrologie s'étend dans le sous-titre aux docteurs. Si l'objet biographique, *vita*, est clair, il n'en est pas de même du mot *lucubrationes*. S'agit-il de la doctrine dogmatique, morale, spirituelle ? Il est difficile de le déduire du titre, qui reste obscur.

Nous sommes plus heureux avec J. F. Buddens († 1729), qui lui précise l'objet de sa patrologie : « Per theologiam patristicam intelligimus complexum dogmatum sacrorum ex mente sententiaque patrum, inde ut cognoscatur, quo pacto veritas religionis christianae conservata semper sit in ecclesia ac propagata ». Pour Buddens la théologie patristique s'étend et se limite à la doctrine dogmatique des Pères.

Cette patristique devient simplement pour Bardenhewer¹ l'histoire des dogmes. Et les auteurs des manuels retiennent finalement la seule doctrine dogmatique des Pères.

¹ O. Bardenhewer, *Geschichte der alchristlichen Literatur*, I, p. 24.

Il serait instructif de s'en convaincre en analysant les manuels du XIX^e siècle, qu'ils soient catholiques comme Möhler († 1838), Permaneder († 1862), J. Fessler († 1872), J. Alzog († 1878), Nirschl († 1904), ou les maîtres protestants comme Harnack, Krüger, Jordan, ou encore l'anglais J. Donaldson. Le bilan semble identique. Les manuels font l'inventaire des seules vérités dogmatiques des Pères. C'est pourquoi J. Quasten peut écrire : « l'histoire de la littérature chrétienne de l'antiquité est donc intimement liée à celle du dogme »¹. Il suffit pour s'en convaincre d'utiliser quelque temps l'un des manuels contemporains.

L'usager y cherchera en vain ce qui concerne la théologie politique, les questions sociales, la prière, les vertus théologales. Serait-ce que ces questions soient nouvelles ? Qui pourrait affirmer par exemple que le problème social a moins préoccupé saint Basile et saint Ambroise que nous ?

Le premier auteur de manuel à s'efforcer à remédier à cette carence fut F. Cayré dans sa *Patrologie et histoire de la théologie*. Il y écrit : « Dans l'histoire des doctrines nous ferons entrer la morale et la spiritualité. Ce point étant trop négligé, depuis que les théologiens ont été amenés, par la nécessité de la lutte contre le protestantisme à étudier presque exclusivement les Pères en vue d'y trouver l'affirmation des dogmes, mis en doute par lui »².

Si la constatation est juste, la motivation est plus contestable. La limitation de la patristique aux questions dogmatiques étant le fait commun aux catholiques et aux protestants. Il faut d'ailleurs constater que le Père Cayré ne consacre qu'un peu plus d'une page à la doctrine spirituelle d'Origène.

2. Que regrettons-nous de ne pas trouver dans les manuels ?

Ce tour d'horizon une fois accompli, il s'agit de préciser sur quels points il serait désirable d'améliorer les manuels de patrologie.

a) L'amélioration devrait porter sur la physionomie de chaque Père, sur son caractère, son originalité, sa personnalité : Jérôme n'est pas Ambroise ; les trois Cappadociens sont trois personnalités très différentes. Il importerait de bien les dégager.

L'analyse des divers aspects de l'enseignement devrait nettement dégager l'importance qu'ils ont, en faisant craquer l'étau dogmatique et en montrant tout l'objet de la doctrine. L'auteur de l'*Apologeticum* est d'abord un rhéteur, un polémiste, un moraliste, beaucoup moins un dogmaticien. Rien n'en paraît dans la plupart des manuels, où pratiquement le rôle moral, spirituel, liturgique du prêtre de Carthage est passé sous silence.

Les travaux des érudits ont heureusement mis en lumière, depuis Urs von Balthasar, l'importance de la théologie mystique de Grégoire de Nysse

¹ Initiation aux Pères, I, p. 15.

² Patrologie, I, p. xlv.

appelé «le fondateur de la théologie mystique». Pas une ligne sur le sujet dans la patrologie d'Altaner, qui évoque le rôle très secondaire de Grégoire pour la doctrine eucharistique.

Un autre exemple éclairera notre propos. La doctrine sociale occupe une place considérable chez les Pères du IV^e siècle. Il est difficile de la sousestimer chez un homme comme Basile le Grand, mais encore chez Ambroise dont le *De Nabuthe* apporte les affirmations les plus neuves sur la propriété et ses limites, où la rigueur du juriste donne une densité impressionnante aux formules énoncées. Les auteurs de manuels passent la question sociale sous silence. Des générations d'étudiants ont pu étudier les rudiments de la patrologie, sans se douter qu'Ambroise avait pris position sur la question de la propriété.

Qui s'étonnera dès lors que les thèses en patristique ressassent souvent les mêmes questions, mille fois débattues, et rarement les problèmes de la plus brûlante actualité? Qui s'étonnera dès lors qu'aucun ouvrage n'ait encore mis en lumière la doctrine sociale de l'évêque de Milan?

Il serait facile de multiplier les exemples, qu'il s'agisse de la théologie politique dont H. Rahner nous a fourni le dossier¹ ou de la théologie spirituelle. Plusieurs Pères ont consacré un volume entier à la prière. Il n'en apparaît rien dans l'analyse de leur doctrine.

Sur ce premier point, il importerait de réformer les manuels, de manière à présenter pour chaque écrivain l'ensemble de son enseignement avec le degré d'importance, avec le coefficient de valeur existentielle. Loin de prêter aux Pères nos préoccupations actuelles, nous constaterions que les questions vitales leur furent aussi familières qu'à nous, qu'ils ont vécu avant d'enseigner et que leur enseignement reflète leur expérience spirituelle et la vie de leurs églises.

b) J'irai plus loin encore. Les questions dogmatiques elles-mêmes sur lesquelles les manuels concentrent leur analyse sont souvent imparfaitement présentées. Elles se ressentent trop de la volonté de fournir des *loci theologici* aux thèses dogmatiques, ce qui limite et déforme la réalité.

La présentation de la doctrine devrait d'abord respecter la hiérarchie des importances. Que nous importe qu'un auteur ait un jour parlé de l'eucharistie, en formulant la présence réelle. Certains inventaires ressemblent aux leçons du II^e nocturne où tous les saints ont les mêmes vertus et pratiqué toutes les dévotions. La réalité est souvent tout autre.

J'avoue n'avoir jamais trouvé dans aucun manuel de patrologie ou de patristique une présentation existentielle de l'eucharistie, qui tienne compte de sa signification pour les Pères. Qu'importe telle heureuse formule de Cyrille d'Alexandrie, d'Augustin ou d'Ambroise, si nulle part je ne trouve la conception existentielle que les Pères se faisaient de l'eucharistie et pourquoi ils n'éprouvaient pas le besoin d'expliquer la messe avant la

¹ *Kirche und Staat im frühen Christentum*, München, 1961.

première communion aux néophytes, parce qu'ils avaient exposé l'histoire du salut, sacramentalisé par le «mysterium fidei».

Et les aspects de la théologie eucharistique eux-mêmes, si chers aux Pères, comme le rapport entre création et eucharistie, entre corps eucharistique et corps ecclésial, entre eucharistie et divinisation du chrétien, il faut bien l'avouer, ne paraissent guère ou insuffisamment dans la présentation doctrinale des Pères.

Il faudrait pour présenter la théologie patristique retrouver les articulations et les catégories dans lesquelles elle se livre à nous, et non point leur imposer les nôtres. Il serait urgent de ne pas emprisonner Pères orientaux et occidentaux dans les mêmes schèmes, comme si la doctrine augustinienne de la grâce et sa problématique avaient été également familières aux Cappadociens et à Jean Chrysostome. L'ignorance de cette différence d'optique a fait que les ignorants ont pu accuser un Jean Chrysostome lui-même de pélagianisme.

La rançon d'une extrapolation de la doctrine patristique explique pourquoi apparaissent si peu dans les manuels de patrologie, la théologie de l'Image, la théologie de la divinisation du chrétien, la théologie du corps mystique (même aujourd'hui, après cinquante années de recherche), la théologie de l'histoire.

Nous demeurons prisonniers de catégories médiévales, qui nous font faire des extrapolations insoupçonnées. Nous recevons l'héritage des siècles, bien étiqueté, bien rangé, momifié comme des pièces de musée, alors que pour les Pères il s'agissait de LA Vérité, qui avait bouleversé, orienté, transformé leur existence. Où trouverait-on une présentation de la conception que les Pères se faisaient de la théologie? N'était-ce pas une préoccupation majeure d'Hilaire de Poitiers et de Grégoire de Nazianze?

Enfin, cet *aggiornamento* permettrait de nous acheminer vers une patrologie qui introduirait à la théologie patristique et ferait découvrir, par exemple, comment les Pères concevaient et enseignaient la création. Ce traité, si fondamental pour la problématique moderne, si essentiel à la foi primitive, souvent discuté, en face des cosmogonies païennes par les Pères, ne trouve pas la place qu'il mérite dans les manuels.

Et pourtant, Justin, Irénée, Grégoire de Nysse, Basile le Grand en ont parlé savamment, en croyants. Ils ont découvert dans la création (et non dans «la nature»), la révélation première de Dieu, la prophétie de l'économie du salut, et montré aux catéchumènes la continuité entre la création et l'histoire du salut, qui s'explique et s'achève dans le Christ. A comparer la place de la création dans la catéchèse patristique et leur prédication et ce qui en paraît dans les manuels, l'on ne peut être que surpris de la disproportion.

Comment concilier ces desideratas avec les dimensions d'un volume, qui se gonfle d'une édition à l'autre, lorsqu'il ne se partage pas en trois ou quatre tomes. Il faudrait peut-être éviter le danger de l'encyclopédisme,

en distinguant soigneusement le livre d'initiation du livre de consultation. Bardenhewer a déjà écrit deux livres différents pour l'un ou l'autre but.

Le manuel du débutant doit découvrir en premier lieu dans les Pères des hommes-témoins, situés dans une histoire et dans l'histoire, aux prises avec l'objet de la foi. Pour les Pères l'enseignement de la foi se situe dans une expérience à la fois ecclésiale et liturgique. Par là la patrologie conserve toute son actualité. Loin de paraître archaïque ou anachronique, elle permet de découvrir comment les Pères se sont posé les mêmes questions essentielles que nous. Nous nous sommes efforcés d'en donner un essai dans le livre de poche, *Die Kirchenväter. Kleine Einführung in Leben und Werk*¹. Le livre d'initiation ne doit nullement viser à être complet, mais à dégager l'essentiel, ce qu'il faut absolument savoir, ce qu'il faut avoir lu.

Le livre de consultation, qui pourrait ressembler à celui de Bardenhewer, en cinq volumes, devrait être aussi complet que possible sur les auteurs et leur doctrine, fournir les indications bibliographiques non seulement sur les études consacrées aux Pères, mais sur les écrits patristiques rangés par thèmes essentiels. Où les Pères et quels Pères parlent de la création, du mariage?

La doctrine patristique devrait fournir une vue d'ensemble sur la pensée, en commençant par les questions vitales: recherche de Dieu, Eglise, vie sacramentaire, liturgie, sans négliger les questions plus «existentielles» comme la foi, la théologie de l'histoire, la création, la théologie sociale et politique, la vie concrète de l'Eglise et des communautés.

Ce rajeunissement des manuels de patrologie nous amènerait vers une véritable théologie patristique, où seraient traités tous les thèmes de la pensée des Pères. Ce livre nous fait encore défaut. Il nous donnerait une vue plus objective du patrimoine patristique.

Si les Pères n'ont pas écrit pour fournir des sujets de thèse à l'Université, une nouvelle et peut-être différente présentation de leur enseignement permettrait de les interroger, aujourd'hui, sur ce qui leur a paru, comme à nous, comme essentiel et seul digne de recherche.

¹ Taschenbücherei, Herdervlag, 1967.

Regula Donati

R. HANSLIK, Wien

Angeregt durch Ludwig Traube hatte die Österreichische Akademie der Wissenschaften gegen Ende des vorigen Jahrhunderts den Plan gehabt, alle lateinischen Mönchsregeln von den Anfängen bis zum 8. Jahrhundert in unserem CSEL zu edieren. Ein Schüler Traubes, Heribert Plenkens, übernahm diese Aufgabe. Niemand konnte freilich zu Ende des vorigen Jahrhunderts ahnen, welch ein umfangreiches und schwieriges Unternehmen das sei. Dies wurde erst Plenkens annähernd bewußt, als er Jahrzehnte lang sich um das Auffinden der Handschriften dieser Mönchsregeln bemühte. Als er 1932 starb, hinterließ er außer umfangreichen Auszügen aus Handschriftenkatalogen kaum Nennenswertes. Der Plan, alle alten Mönchsregeln in unserem Kirchenväterkorpus herauszugeben, blieb bisher unerfüllt. Die *Regula Benedicti* habe ich dort selbst im Bd. 75 (1960) ediert; andere sind verschiedentlich in Editionen erschienen. Aber manche Klosterregeln sind in modernen Ausgaben noch nicht zugänglich. Zu diesen gehört die *Regula Donati*.

Zunächst kurz zur Frage, wer der Verfasser dieser Regula war: Wir besitzen eine *vita* des hl. Kolumban, die ein Mönch namens Jonas eine Generation nach Kolumbans Tod (†615) verfaßt hat. Kolumban ist 615 in seinem Kloster Bobbio gestorben, Jonas ist als Mönch dort 618 eingetreten. Um die *vita* Kolumbans so wahrheitsgetreu als möglich schreiben zu können, hat er im Jahre 640 eine Reise nach Frankreich unternommen; 643 erschien dann die *vita* Columbani. Dieser Mönch schreibt in cap. 13 von einem dux Waldelen(us), der zur Zeit, als Kolumban Abt von Luxeuil war, über Oberburgund herrschte. Seine Residenz hatte dieser Herzog in Vesontio (Besançon). Seine Gattin Flavia war gleichfalls aus sehr vornehmem Geschlecht. Da ihre Ehe kinderlos zu bleiben schien, wandten sich die beiden an den irischen Mönch mit der Bitte um sein Gebet. Flavia bekam einen Sohn, den Kolumban taufte, und der den Namen Donatus erhielt. Donatus wird vor 600 geboren sein. Er wurde in Luxeuil erzogen und selbst Mönch. Im Jahre 624 beriefen Klerus und Volk den Fürstensohn nach Besançon und machten ihn dort zum Bischof. Als Jonas, der ein verläßlicher Biograph war, da er im Auftrage des dritten Abtes von Bobbio, Bertulf, schrieb und als dessen Sekretär Zugang zu allen Dokumenten hatte, seine *vita* Columbani verfaßte, konnte er über Donatus schreiben: nunc usque superest eandem

cathedram regens. Jonas weiß, daß Donatus in Besançon zunächst ein Männerkloster gründete, das St.Pauls-Kloster Palatium, in dem die Mönche nach der Regel Kolumbans und Benedikts lebten; als seine Mutter Flavia nach dem Tod ihres Gatten, jedenfalls aber vor 643, ein Frauenkloster in Jussa-Moutier gründete, schrieb Donatus für dieses eine Klosterregel, bestehend aus einem Prolog und 77 Kapiteln, die er aus den Regeln des hl. Benedikt, des hl. Kolumban und des Caesarius von Arles zusammengefügt hatte. Donatus sagt das selbst in der Einleitung zu seiner Nonnenregel.

Demnach haben wir es also mit einer richtigen *regula mixta*, einer Mischregel, zu tun. Derartige *regulae mixtae* waren vor allem in Gallien üblich geworden. Dies deshalb, weil dort unter dem Einfluß Kolumbans das monastische Leben starken Auftrieb bekommen hatte und seine *regula monachorum* von vielen Klöstern übernommen wurde. Wir besitzen in mehreren Handschriften einen Text, der unter dem Namen *Columbani regula monachorum* geht, allerdings in einer Version, die den Text in 10 Kapitel geteilt hat, und in einer, in der er in 14 Kapiteln aufscheint. Die Forschung hat freilich erwiesen, daß dieser Text wohl zentrale Probleme aus Kolumbans Klostersvorschrift enthält, daß Kolumban diese aber niemals in eine endgültig kodifizierte Form gebracht hatte, wie dies Benedikt von Nursia getan hat. Immerhin zeigt sich aus dem Text, daß die Vorschriften dieses knorrigen Iren von erheblicher Strenge gewesen sind. Erhalten ist auch ein unter seinem Namen gehendes *Paenitentiale*, das die ganze Härte von Kolumbans Klosterführung zeigt. Noch stärker tritt diese Härte in einer zweiten unter Kolumbans Namen gehenden Regel, der *regula coenobialis*, hervor. Es wird sich wohl um eine sehr frühe Aufzeichnung von Kolumbans Vorschriften in einer seiner großen Klostergründungen handeln. Sofort nach Kolumbans Tod setzte die Reaktion gegen seine harten Vorschriften ein; der eingangs genannte Mönch Jonas weiß in der *vita Columbani* 2, 9, daß etwa 10 Jahre nach Kolumbans Tod ein Mönch Agrestius eine Attacke gegen die Anhänger der Kolumbanregel führte; dabei zitierte Agrestius das Kapitel I von der *regula coenobialis*, und es sei darauf verwiesen, daß Donatus von Besançon ausschließlich die *regula coenobialis* für seine Regel benutzt hat.

Die Härte der Kolumbanvorschriften führte dazu, daß die Vorsteher der Kolumbangründungen Erleichterungen zu schaffen suchten in der Form, daß sie entweder eine andere Klostersvorschrift einführten oder eine solche neben die Kolumbans setzten. In Bobbio, wo Kolumban bestattet lag, wurde schon unter seinem zweiten Nachfolger die *Regula Benedicti* eingeführt, und diese drang dann immer weiter nach Norden und Westen vor. Wichtig wäre es zu wissen, woher sie nach Oberitalien und dann nach Frankreich gekommen ist: nicht aus Monte Cassino, das seit 577 zerstört war. Ich würde an Rom denken, das zahlreiche Klöster hatte, deren Mönche freilich nach eigenen *canones* lebten, mit Ausnahme wahrscheinlich von

S. Pancratius in Laterano, wo in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts ein Schüler Benedikts, Valentianus, Abt war. Von ihm wird Papst Gregor der Große seine Kenntnis vom Leben des hl. Benedikt gehabt haben, das er kurz im Anfang des Buches II seiner *Dialogi* niederschrieb. Ich glaube aber, daß durch die Initiative Gregors des Großen die Ausbreitung des Einflusses der RB auf den Norden begonnen hat. Daß die römischen Klöster von ihr noch fast 2 Jahrhunderte lang beinahe unberührt blieben, hängt wohl mit deren stark konservativem Zug zusammen. Es wäre notwendig, daß für den Raum nördlich von Rom und für den des heutigen Frankreich ein Buch geschrieben würde wie das von *Guy Ferrari: Early Roman monasteries* (Vatik. 1957). In großen Zügen ist der Entwicklungsvorgang für den französischen Raum vorgezeichnet in einem Aufsatz von S. G. Luff, *Downside Review* 70 (1952) 180–203. In ihm sind Klöster aufgezeigt, die zunächst einfach die Kolumban- und die Benedikt-Regel zusammen benutzten und aus beiden wahrscheinlich auswählten, was ihnen gerade gut schien, später aber zwei oder drei Klosterregeln zusammenarbeiteten; wenn es sich nun um Nonnenklöster handelte, waren das meistens die Regeln Kolumbans, Benedikts und die Nonnenregel des Caesarius von Arles.

Die älteste, zugleich die einzige dieser Art, die uns erhalten ist, ist die Regel des Donatus von Besançon.

Sie beginnt mit Kapiteln über die Äbtissin und deren consilium von Schwestern, fügt mitten unter diese das berühmte Kapitel IV der RB über die *instrumenta bonorum operum* ein, spricht von der Aufnahme in den Klosterverband und den persönlichen Verhältnissen der Schwestern, über den Gottesdienst und das Gebet im Kloster, über Vergehen der Schwestern und deren Bestrafung, fügt das lange Kapitel VII der RB über die 12 *gradus humilitatis* ein, gibt Vorschriften über das Verhältnis des Klosters zur Außenwelt u. a., wobei die Anordnung der Vorschriften oft den gehörigen Zusammenhang vermissen läßt, was offenkundig eine Folge der Kompilation der 3 Regeln ist. Die *Regula Donati* umfaßt 77 kleinere Kapitel. Davon stammen 34 direkt aus der RB, 20 direkt aus der Nonnenregel des Caesarius von Arles, 11 aus der *regula coenobialis* des Kolumban; 5 Kapitel stellen eine Kompilation aus inhaltlich gleichen Kapiteln des Benedikt und Caesarius dar, 4 eine Kompilation aus Benedikt und Kolumban, 3 eine Kompilation aus Caesarius und Kolumban. Aus der Tatsache, daß sogar der Kolumban-Schüler Donatus fast die Hälfte seines Textes aus Benedikt und nicht einmal ein Viertel aus Kolumban genommen hat, geht deutlich hervor, welchen Einfluß 643 die RB schon gewonnen und wie an Einfluß die Regel des Kolumban schon verloren hatte.

Ein weiteres Problem ist das der Überlieferung des lateinischen Textes und seine Edition. Daß eine solche für ein wenig bekanntes Kloster geschriebene Regel erhalten geblieben ist, kann nur ganz bestimmten Umständen verdankt werden. Diejenige Persönlichkeit, die die Benediktinerregel zur allgemein im Westen geltenden Ordensregel gemacht hat, ist Benedikt von

Aniane gewesen, der im Auftrag Karls des Großen das große monastische Reformwerk in Frankreich durchsetzte und unter Ludwig dem Frommen weiterführte. Sein Schüler und Biograph Ardo berichtet uns, er habe zur Belehrung und Erbauung der Mönche drei große Sammelwerke verfaßt:

1. eine *Sammlung von Klosterregeln*, wobei die RB an der Spitze stand; sie sollte beim Frühoffizium im Kloster fortlaufend gelesen werden.
2. eine *Concordia regularum*, ein Werk, bei dem jedes Kapitel der RB in Vergleich gestellt wurde mit inhaltlich gleichen Kapiteln aus anderen Klosterregeln, und
3. eine *Zusammenstellung von Väterhomilien*.

Die beiden erstgenannten Werke sind uns erhalten. In beiden ist die Regula Donati wegen ihrer Beziehung zur RB aufgenommen. Sie steht mit allen ihren 77 Kapiteln und der Praefatio im Sammelwerk der Klosterregeln, im *Codex Regularum* des Benedikt von Aniane. Er scheint zuerst die *Concordia regularum*, und erst vor 814 (J. Hofmann, Rev. Ben. 61, 1951, 149) den Regelkodex geschrieben zu haben.

Da die Notiz des Ardo bekannt war, hat sich der Philologe, Geograph, kirchliche Altertumsforscher und spätere Leiter der Vatikanischen Bibliothek Lukas Holste-Holstenius (geb. 1598 in Hamburg, gest. 2. 2. 1661 in Rom) um die Auffindung von Handschriften bemüht, um diesen Codex regularum edieren zu können. Er erhielt Kenntnis von einer in Köln liegenden Handschrift, die sich auch heute in der Staatsbibliothek von Köln, Historisches Archiv, W. f. 231, s. XV, befindet. Holstenius hatte freilich diese Handschrift nicht zur Verfügung, sondern nur eine Abschrift, die ihm der damalige Nuntius in Köln, der spätere Papst Alexander VII., hatte machen lassen. 20 Jahre lang arbeitete er an dieser Abschrift, und erst nach seinem Tod, im Jahre 1661, erschien die Ausgabe, und das ist die einzige Ausgabe der Regula Donati. Aber als man zu Ende des vorigen Jahrhunderts die Kölner Handschrift selbst näher untersuchte, fand man eine Notiz, daß sie eine von einem Arnold Losen gemachte Abschrift aus einer alten Handschrift in Trier sei, die nachweislich noch zu Anfang des 17. Jahrhunderts der bekannte Benediktiner Haeften benutzt hatte. Unvermutet tauchte diese Handschrift im Jahre 1902 bei der Versteigerung des Nachlasses von Joseph v. Görres auf. Es handelt sich anscheinend um eine Kopie, die Benedikt von Aniane selbst vom Original für den mit ihm befreundeten Abt des Klosters in Trier, Helisachar, hatte verfertigen lassen, ein Riesencodex von 41 × 31 cm; Ludwig Traube stellte den Codex für die Münchner Staatsbibliothek sicher, wo er heute unter der Nummer Clm 28118 zu finden ist.

Diese wichtige Handschrift ist für die Edition der Regula Donati noch nicht benutzt; sie weicht an vielen Stellen von der Ausgabe Holstes ab. Es ist ein weiteres philologisches Problem, inwieweit man bei der Edition auch dieser besten Handschrift aus den Tagen des Benedikt von Aniane selbst folgen darf und wie weit nicht, ob Benedikt von Aniane nicht am Text des

Donatus sprachliche Glättungen vorgenommen hat, ob er nicht die Orthographie verändert hat. Die Fragen erheben sich im Zusammenhang mit der Tatsache, daß der Text im Codex Regularum öfters abweicht vom Donat-Text, den der gleiche Benedikt von Aniane in der Concordia Regularum bietet; aber auch die Concordia Regularum wartet noch auf ihre wissenschaftliche Edition.

Ein weiteres interessantes philologisches Problem ist die Frage, wie etwa der Text der Regula Benedicti, der Regula Columbani, der Regula Caesarii Arelatensis ausgesehen haben mag, den Donatus selbst bei seiner Kompilation in der Hand gehabt hat. Bei der Regula Benedicti etwa gibt es drei recht verschiedene Handschriftengruppen, von denen eine, nach meiner Meinung die zweite, in Rom offiziell sprachlich geglättete, dazu bestimmt war, nach Norden in die Mission gebracht zu werden. Und Donat hat ein Exemplar gehabt, das zu dieser zweiten Gruppe gehörte, sein Text ist der älteste Beleg für die Lesart dieser geglätteten Version der Benediktinerregel, deren vornehmste und älteste in Oxford liegt, Hatton 48 s. VII/VIII. Doch die Regula Donati ist der älteste Zeuge für diese Textversion. Man ersieht daraus, daß diesem Text nicht nur um seiner selbst willen, sondern um weit wichtigerer Probleme willen größte Bedeutung zukommt, daß diese aber erst gelöst werden können, wenn eine wissenschaftliche Edition der Regula Donati vorliegt, die ich zunächst in den Sitz. Ber. der Österreichischen Akademie publizieren werde und die später Aufnahme finden kann im CSEL, wo ich durch mehrere Gelehrte alle vorkarolingischen Klosterregeln herausbringen lassen will.

Hodayoth vi and viii and *Hermas Sim.* VIII

A. T. HANSON, Hull

Daniélou in *Théologie du Judéo-Christianisme* has already suggested that there may be some connection between the Qumran documents and the Shepherd of Hermas¹. This short paper represents an attempt to trace a parallel between two passages in the *Hodayoth* and a passage in the *Similitudes*. Though Daniélou provided the initial suggestion about a connection between the two works, he does not refer to these passages.

I will begin by offering a paraphrase of the two *Hodayoth* passages, followed by a sketch of *Similitudes* VIII. I follow Mansoor's translation of the *Hodayoth*², and have taken the Hebrew from E. L. Sukenik's edition³.

vi. 8–26

A remnant is to be raised up (l. 8); this is to magnify the Law⁴. The remnant is to be with angels ("in the lot together with the angels of the Presence" l. 13). "An angel announcer" is mentioned in this connection, though the text is too fragmentary to enable us to determine what his function is⁵. There is another reference to the elect sharing their lot with the angels (l. 15), and then comes an account of the "twig" (עצר), which is to grow into "an everlasting planting" (l. 15). This is a double reference to Isaiah 11. 1, the branch (עצר) which is to grow out of Jesse's stem, and Isaiah 60. 21 "the shoot of my planting", God's planting of course. Here נטע "planting" also occurs in *Hodayoth* vi. 15. This second reference makes it very likely indeed, as it seems to me, that the author of the *Hodayoth* thinks of the Qumran Sect as the messianic community, rather than that he has the individual Messiah in mind. This "twig" is to become a tree and spread all over the world (l. 16–17). It is to bring judgement on the guilty, especially on a group that has apparently fallen away from the Qumran community ("those, who adhere to my testimony, have been enticed by

¹ J. Daniélou, op. cit. pp. 170, 174, 201.

² Menahem Mansoor, *The Thanksgiving Hymns* (Leiden 1961).

³ E. L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalem 1955).

⁴ l. 10; this follows a restoration by Mansoor, who reads ל[נ]ל תורה

⁵ l. 14; Mansoor conjectures כור [ו], a loan word from Greek κῆρυξ.

deceit" l. 19)¹. Finally we note in lines 25–28 the fortified city or strong tower, in which the faithful members of the community will be safe.

viii. 1–12

This is the mysterious allegory of the "sprout" fed by a secret fountain and concealed by trees. The sprout (צֶמַח) is to be "for a perpetual plantation" (l. 6), the same phrase in Hebrew as in vi. 15. The sprout will grow into a tree, and will be "a trampling place unto all that pass by" (l. 8). But it will be protected by angels: "Thou dost hedge about its fruit with the mystery of the mighty (angels) in strength and the holy spirits and the fiery flame that turns every way" (l. 11–12). Even if the parallel with *Hodayoth* vi did not make it clear, the rest of the Hymn shows plainly that the "sprout" is the community.

Hermas Similitudes VIII

We begin with a vision of a willow which overshadows plains and mountains (VIII, 1. 1)². All who are called by the name of the Lord shelter under it. Then "a glorious angel of the Lord, very tall" (ἄγγελος τοῦ Κυρίου ἑνδοξος ἅλαν ὑψηλός) cuts off branches (ῥάβδοι) and gives them to the people sheltering under the tree (1. 2). There follows a long description of how the various groups who received the branches disposed of them. Then in 2. 1–2 we see a tower; into this tower certain categories of people (the more well-behaved) are admitted. In 3. 1 Hermas asks for an explanation of this vision of the tree, and elicits the following facts (3. 2–4):

- a) The tree is the Law of God.
- b) This Law is the Son of God.
- c) The people are "those who hear the preaching and believe in him".
- d) "The great and glorious angel" (ὁ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἑνδοξος) is Michael. It is he who "gives the Law into the hearts of the believers".
- e) The branches are the Law. This is not as great a contradiction as appears, for it seems that the taking of a branch from the tree signifies the taking of the Law into one's heart.

Finally we may note in VIII, 6. 4 a reference to one group who are described as "apostates and betrayers of the Church, who blaspheme the Lord in their sins and are ashamed of the name of the Lord which has been invoked upon them".

It seems to me that the parallel as set out above is sufficiently close as to suggest that the author of the Shepherd of Hermas was using materials which came from the same tradition as is represented by the *Hodayoth*.

¹ G. Vermes translates this "They who love the yoke of my testimony have been led astray" in *The Dead Sea Scrolls in English*, p. 170 (London 1965, revised ed.).

² J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* (ed. J. R. Harmer, London 1898) p. 359f.

In both works we have perplexing variation between the tree representing the Law and the community. As is well known, in the Qumran documents the community is frequently identified with the truth, and of course for them the truth consisted in the correct interpretation of the Torah. In both the works the community is closely watched over by angels. In Hermas the most important angel is identified with Michael; there is some evidence that the Qumran community was interested in Michael¹, and, as we have seen, "the angels of the presence" are mentioned in *Hod.* vi. 13. In apocryphal literature Michael is sometimes the angel of the presence². Daniélou suggests that in Hermas νόμος really stands for λόγος, and in the background is the identification of the Torah with the λόγος by Philo³. It would seem more likely to me that in the background of Hermas is the Torah-centric thought and imagery of Qumran, into which the author of Hermas is trying to fit a Christocentric theology. We can also point to two other significant points of resemblance between the *Hodayoth* passages and Hermas, the existence of the tower or fortress in both and the class of apostates in both, who undergo judgement.

It is more difficult to trace any lexicographical connection between the two documents. The *Hodayoth* employ a whole series of terms for angels, קדש, קדשים, קדושים, גבורים, רוחות etc. Hermas on the other hand only gives us, in *Similitudes* VIII at least, ἄγγελος ἑνδοξος ἢ ἡλὸς ὑψηλός (VIII, 1. 2) and ὁ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἑνδοξος. With ἑνδοξος we can compare the phrase מלך עכבדים "the king of the glorious beings" in *Hod.* X, 8. It is possible that in one passage of the LXX also τὰ ἑνδοξα may imply a reference to angels. It is Numbers 23. 21 b, where the MT בְּקֶלֶךְ מְלִיכָה ("the shout of a king is in his midst") is translated by the LXX τὰ ἑνδοξα ἀρχόντων ἐν αὐτῷ. LXX seems to have read בְּקֶלֶךְ "beauty" for מְלִיכָה, and may possibly have read מְלִיכָה for בְּקֶלֶךְ⁴. As for ὁ ἄγγελος ὁ μέγας, in the LXX μέγας sometimes translates the Hebrew root מלא, e. g. Job 42. 3; Isaiah 9. 5⁵, and in

¹ See Mansoor, p. 81.

² I am aware that, according to a number of scholars, Michael is identified with the Son of God in Hermas. This view is held by J. Barbel, M. Werner, and J. Daniélou. But I do not feel convinced that this is what the author of Hermas intended. It may be true of one of his sources.

³ Op. cit. p. 217.

⁴ It is significant that the Targum paraphrases: "And the *Sh'kinah* of their King is among them". See J. W. Etheridge, Targums of Onkelos etc. (London 1865), in loc.

⁵ The latter is the famous passage where the LXX produces its puzzling phrase μεγάλης βουλήs ἄγγελος. Whatever else is doubtful, it does seem clear that μεγάλης here corresponds to מלא. Isaiah 9. 5 is, of course, quoted in *Hodayoth* iii. 10. It seems to me fairly certain that the פלא יועץ "wonderful counsellor" here is the community, not the Messiah-to-be. This is quite certain if we follow Mansoor and O. Betz in translating the next phrase עם גבורתו as "the people of his might". This might even furnish a tentative link with Hermas, if we can suppose that Hermas identified the μεγάλης βουλήs ἄγγελος with the Messiah. In both the documents we would then have the equation "Com munity = Law = figure of Isaiah 9. 5". But this is all very speculative.

Hodayoth סלא is used in connection with angels, e.g. v. 21–22, where the angels are called גבורי סלא “wondrous in might”.

One might also suggest a possible connection between עצר, “twig or sprout” and Hermas’ ῥάβδος. It is true that ῥάβδος is never used to translate עצר in the LXX, but in Isaiah 11. 1 ῥάβδος translates חֹץ in parallelism to עֶצֶר. Daniélou suggests¹ that the handing out of ῥάβδοι in Hermas *Sim.* VIII recalls the ritual of the Feast of the Atonement, but it might be the way which the author of Hermas chooses to say that the messianic sprout has now become available to men of all kinds. In *Sim.* VIII, 3. 3 it is Michael who “gives the Law into the hearts of the believers”, and in 3. 4 the rods are identified with the Law².

I do not claim to have proved a connection between *Hodayoth* and Hermas. But I think there is sufficient in common to suggest that the author of the Shepherd of Hermas had access to the Qumran tradition, and even that he was acquainted with the *Hodayoth* material in some form or other.

¹ Op. cit. p. 170

² Another possible lexicographical link could be found in the word ὑψηλός, which the author of Hermas uses to describe the angel of the Lord in *Sim.* VIII, 1. 2. It is used by the LXX to translate עָלִיץ in Psalm 89. 28 (88. 28): “highest of the kings of the earth”. In the LXX it is used in parallelism with πρωτότοκος, which is of course used of Christ several times in the N. T. Psalm 89 was regarded by the early Church as an eminently messianic one.

Patrick and the *Mensura Fidei*

R. P. C. HANSON, Nottingham

It is well known that St. Patrick in the fourth chapter of his *Confession* gives a doctrinal statement whose resemblance to a similar doctrinal statement in the *Commentary on the Apocalypse* by Victorinus of Pettau has attracted the attention of several scholars¹. Ten chapters later Patrick uses the phrase *mensura fidei*, in the following sentence:

In mensura itaque fidei Trinitatis oportet distinguere, sine reprehensione periculi notum facere donum Dei et consolationem aeternam (Confession 14).

Even though nine chapters intervene it is clear that in these words Patrick is referring in his phrase *mensura fidei* to the doctrinal statement which he has earlier made. This paper is intended to explain more fully what Patrick must have meant by this phrase, and to reflect briefly upon the relation of Patrick's work to Victorinus' *Commentary*.

Mensura fidei occurs as the Latin translation of μέτρον πίστεως in Romans xii. 3, but though this phrase in Scripture may have been the origin of the ecclesiastical use of the term, neither Patrick's use of it, nor (as we shall see) Victorinus' use reflects the text of Paul. It is quite clear that Patrick means "rule of faith" by the term, first because this is the exact literal translation of the Latin expression, and secondly because the doctrinal formula given in *Confession* 4 is not a creed, but precisely a version of the rule of faith. The "rule of faith" and similar expressions were widely used in the Church of the late second and early third centuries to refer to a doctrinal formula, in slightly varying versions, distinct from the interrogatory, baptismal creed (the only creed known at that time), which represented broadly a summary of the doctrine preached and taught in the Church at that period. The phrase was probably coined in Greek by Irenaeus, and occurs in Greek authors in varying forms, such as κανὼν τῆς πίστεως and κανὼν τῆς εὐσεβείας, and in Latin authors as *regula veritatis* or *regula fidei*. It ceased to be used in this sense towards the end of the third century with the greater emphasis laid upon the sufficiency of Scripture and the advent of the declaratory (and a little later conciliar) type of creed². Victorinus of Pettau must have

¹ See J. E. L. Oulton, *The Credal Statements of St. Patrick* (Dublin, 1940) and L. Bieler, *The "Creeds" of St. Victorinus and St. Patrick*, *Theological Studies* ix (1949), pp. 121–124.

² See R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church* (London 1962), pp. 75–129.

been one of the last of the Fathers to use this concept, and it is typical of his old-fashioned conservatism that he did so. It is very interesting to find Patrick using this phrase in this older, primitive meaning which must have been long obsolete in his day.

Why did Patrick use this old-fashioned term *mensura fidei*? If he wanted to refer to this concept, why did he not say *regula fidei* or *regula veritatis*? I think the answer must be that he picked it up from Victorinus of Pettau, but before I say more on this subject I must explain why and how Victorinus used it. In his *Commentary on the Apocalypse* he reaches the account in Apoc. xi. 1ff of the man measuring the Temple, and he interprets it thus:

Mensura autem fidei est mandatum domini nostri, patrem confiteri omnipotentem, ut didicimus, etc.

and he goes on through a doctrinal formula which is manifestly not a creed but a version of the rule of faith as Irenaeus or Tertullian or Origen would have understood it. He ends this account with the words:

*Haec est arundo et mensura fidei, ut nemo adoret ad aram sanctam, nisi qui haec confitetur*¹.

It is obvious that Victorinus used the expression *mensura fidei* because he thought that the image of the man measuring the Temple should be allegorised to refer to the rule of faith, and this expression exactly suited his needs. That it had been used as a translation of a Pauline term, though in a different sense, no doubt further encouraged him to use it.

Now, we cannot conclude that Patrick was simply reproducing Victorinus' version of the rule of faith, nor even Jerome's revision of Victorinus' version of it. The researches of Oulton and of Bieler, modifying and correcting the work of Oulton, should assure us of that². Patrick's version of the rule is not identical with that of Victorinus. In particular it includes the phrase:

huius filium Iesum Christum quem cum Patre scilicet semper fuisse testamur, ante originem saeculi spiritaliter apud Patrem et inerrabiliter genitum ante omne principium (Confession 4).

Clearly this phrase has been forged in the Trinitarian controversies of the fourth century. Victorinus' Trinitarian doctrine is primitive and pre-Nicene, not unlike that of Lactantius³, though Patrick's Trinitarian formula could be a deliberate modification of that of Victorinus. It is only the expressions found in Patrick's formula *morte devicta* and *domum et pignus immortalitatis*, of the Spirit, which so strikingly echo the phrases of Victorinus' formula. The first of these expressions in particular is a peculiar favou-

¹ 11.1 (CSEL 49, p. 96).

² See both the works referred to above, p. 118.

³ De Fabrica Mundi 7 (CSEL 49, p. 7) *Ergo primus factus creaturae est; Comm. on Apocalypse 11.1 (CSEL 49, p. 96) Christum ante originem saeculi spiritaliter apud Patrem genitum . . . hunc per manum dei et per uerbum patris omnipotentis et conditorem orbis totius mundi.*

rite of Victorinus; it occurs in various grammatical forms on no less than five other occasions in this short *Commentary on the Apocalypse*¹.

Even though Patrick does not exactly reproduce Victorinus' rule of faith, the reproduction of these two last named expressions, together with the use of the archaic and unusual, though accurate, term *mensura fidei* precisely in the sense in which Victorinus used it, make it difficult, in my opinion, to avoid the conclusion that Patrick had read Victorinus' *Commentary on the Apocalypse*. It is worth noting in conclusion that there are a number of points in this work of Victorinus which would appeal strongly to Patrick. In the first place, Victorinus' Latin was far from elegant, he uses *ferturus* for *laturus*, and *odire* for *odisse*, for instance. Patrick was very conscious of his own incapacity to write elegant and correct Latin. Then, Victorinus praises those who are uneducated, "rustic", but still hold fast to their faith: the letter to the sixth church in the Apocalypse (iii. 2) Victorinus describes as:

*consuetudo sanctorum . . . horum scilicet qui humiles in saeculo et rustici in scripturis et fidem immobiliter tenent*².

It is unnecessary to stress how strongly Patrick was convinced that even those like himself whose *rusticitas* prevented them from competing with learned clergy could serve God by unswerving faith. Finally, Victorinus speaks disapprovingly of those who

*scilicet iactantes et dicentes se omnia cognoscere, praediti fiducia litteraturae, opera autem uacantes*³.

We are reminded of Patrick's defiance of the *dominicati rhetorici* and those *qui videntur esse sapientes et legis periti et potentes in sermone* (*Confession* 13).

I suggest therefore that it is reasonable to conclude that Patrick had read and admired (though not uncritically) Victorinus of Pettau's *Commentary on the Apocalypse*, and that this archaic and old-fashioned work was current in the British Church of the fifth century, perhaps because the British Church was in some ways an archaic and old-fashioned Church.

¹ 1.2, CSEL 49, p. 18 (on Apoc. i. 13), 4. 4, p. 52 (on Apoc. iv. 7-10), and thrice in 5. 1, 2, p. 62, 64 (on Apoc. v. 2, 3, 4 and 5).

² 3.2, p. 40.

³ 3. 3, p. 42 (on Apoc. iii. 12).

Chrysostom's *Sermo Ad Neophytos*

P. W. HARKINS, Cincinnati

In 1955 Père Antoine Wenger found in an Athonite MS, number 6 from the Monastery of Stavronikita, a collection of eight baptismal catecheses of St. John Chrysostom; he published them two years later in Volume 50 of *Sources Chrétiennes*¹. Many valuable contributions to our knowledge of Chrysostom stem from Wenger's discovery, and not the least of these is the fact that it brought back to the western world the Greek text of Chrysostom's Easter *Sermo Ad Neophytos*.

The homily was well known in the Latin version of Anianus of Celeda, a Pelagian deacon, which dates back to the early fifth century²; in this form it took its place in the manuscript tradition of the famous Latin collection of thirty-eight homilies of Chrysostom. Dom Wilmart published in 1918 his study of these thirty-eight translated homilies and called the *Sermo ad Neophytos* "one of the most beautiful discourses of Chrysostom on our redemption by the blood of Christ which baptism secures for us". He also stated that the original Greek text had not yet been discovered but that we have only traces of it found in the *Sacra Parallela* of John Damascene³. And indeed the *Sacra Parallela* do contain five fragments from this Easter homily⁴.

What Dom Wilmart did not know was that a Greek text had been edited from a MS of the Synodal Library of Moscow and published in 1909 by A. Papadopoulos-Kerameus; but it appeared in an obscure collection of Greek theological texts which remained practically unknown to the western world until Wenger published his series from the Stavronikita MS in 1957⁵.

In preparing his Greek text of the *Sermo ad Neophytos*, Wenger not only collated the Papadopoulos text but also the tenth-century codex graecus

¹ A. Wenger, Jean Chrysostome: Huit Catéchèses Baptismales (Paris 1957). 151–167. I have translated and commented on these eight and four others in St. John Chrysostom: Baptismal Instructions (Westminster, Md. 1963) which is Vol. 31 of the Ancient Christian Writers series.

² See dissertation by Garnerius in PL 48. 300–301.

³ Dom A. Wilmart, La Collection des 38 Homélies Latines de Saint Jean Chrysostome, Journal of Theological Studies 19 (1918) 305–327.

⁴ See S. Haidacher, Eine unbeachtete Rede des hg. Chrysostomus an Neugetaufte, Zeitschrift für katholische Theologie 28 (1904) 168–186.

⁵ A. Papadopoulos-Kerameus, Varia Graeca Sacra (St. Petersburg 1909).

number 700 from the Bibliothèque Nationale in Paris. And therein lies a strange tale. The great Benedictine scholar, Bernard de Montfaucon, had read the *Sermo ad Neophytos* in this Paris MS and included its opening words in his alphabetic list of *incipits*; but he rejected it as unworthy of Chrysostom and failed to include it in his thirteen volume edition of Chrysostom's works (Paris 1718–38). In fact Wenger found among Montfaucon's notes his curt comment on this homily: "Quisquilia", "rubbish", the learned Benedictine had said¹. Despite this harsh criticism of Montfaucon, there is much merit to be found in the laudatory judgment of Dom Wilmart on the *Sermo ad Neophytos*. It does deserve to be ranked among Chrysostom's most moving discourses.

However the *Sermo ad Neophytos* presents special problems. First, it occurs in two series of baptismal catecheses: it is third in the Stavronikita series (which has only two *catecheses ad illuminandos*) but fourth in the Papadopoulos series (which has three pre-baptismal instructions). Internal evidence reveals no intrinsic bond between it and its predecessors in either series. Although it seems unlikely that Chrysostom would have used precisely the same sermon twice, there is evidence of doublets in his work²; furthermore Wenger's MSS of the Greek text show some evidence of two recensions and his witnesses for the Latin translation belong to at least two families³.

Then there is the problem that Montfaucon knew of this homily but rejected it as unworthy of Chrysostom. One would have to agree with Wenger, however, that the great Benedictine scholar may have here been the victim of his own excessive critical rigor. It seems that Dom Wilmart was quite right when he called the *Sermo ad Neophytos* one of the most beautiful discourses of Chrysostom on our redemption by the blood of Christ which baptism secures for us. Although it is true that there are more than just traces of Asianism and facile rhetoric in his elaborate comparison of the newly-baptized to day-time stars which shine more brilliantly than those which shine in the skies at night, his enumeration of the fruits of baptism is magnificent:

Before yesterday you were captives, but now you are free and citizens of the Church; lately you lived in the shame of your sins, but now you live in freedom and justice. You are not only free, but also holy; not only holy, but also just; not only just, but also sons; not only sons, but heirs as well; not only heirs, but brothers of Christ; not only brothers of Christ, but joint heirs with him; not only joint heirs, but members of His body; not only members, but also the temple; not only the temple, but also instruments of the Spirit.

He then goes on to say: "Although many men think that the only gift which baptism confers is the remission of sins, we have counted its honors to the number of ten. It is for this reason that we baptize even infants,

¹ See Wenger in *Sources Chrétiennes* 50, p. 34.

² See W. A. Markowicz, *Chrysostom's Sermons on Genesis: A Problem*, *Theological Studies* 24 (1963) 652–664.

³ See Wenger *ibid.* 106 and 168, n. 1.

although they are sinless (διὰ τοῦτο γοῦν καὶ τὰ παῖδια βαπτίζομεν καὶ περ ἁμαρτίας οὐκ ἔχοντα) that they may be given the further gifts of sanctification, justice, filial adoption, and inheritance, that they may be members of Christ, and become dwelling places for the Spirit"¹.

And this passage has led to still a further problem. The Pelagian bishop of Eclanum, Julianus, believed that Chrysostom's words here were favorable to the Pelagian theory on original sin from which, according to Pelagius, children born of Christian parents were exempt. And it is true, that the plural ἁμαρτίας — or ἁμαρτήματα as the Moscow and Paris MSS read — had become a singular in the Latin translation of Anianus which reads: *Hac de causa etiam infantulos baptizamus, ut non sint coinquinati peccato*. This Latin version, which Julianus understood as meaning "although they are unstained by sin", is quite disturbing to those holding to the universality of original sin.

St. Augustine, in his *Contra Julianum* (PL 44. 654–55), refutes the Pelagian bishop by referring to a Greek text, which he had somehow managed to consult, and carefully establishes that Chrysostom had spoken of sins in the plural; Augustine, using his Greek text, then corrects the clause *ut non sint coinquinati peccato*, and translates it *quamvis peccata non habentes*, which is much more faithful to the Greek original as we have it in the MSS from Stavronikita, Moscow, and Paris, and must, according to Augustine, be understood as referring to actual rather than original sin. That Augustine did have in his hands a complete Greek MS of the *Sermo ad Neophytos* is further proved by the fact that he cites in the same polemic against the Pelagian Julianus another passage from this same homily of Chrysostom to the neophytes².

But let us return to the homily itself. Chrysostom not only congratulates the neophytes on their newly-acquired baptismal gifts but he urges them on to the spiritual combat. Christ is with them and in them as they enter the arena of conflict with their adversary, Satan, to be made a spectacle to the world and to angels and to men. Christ has not only given them weapons but also the food and drink of His own body and blood. Chrysostom shows them the strength of Christ's blood by showing the strength of the blood which prefigured it: the blood of the paschal lamb turned aside the destroying

¹ Wenger (154, n. 2) is concerned that Chrysostom omits remission of sin from the list of benefits granted to infants by baptism. If my translation is correct, his concern over the omission is groundless. The Greek reads: ἵνα προστεθῇ etc., which Wenger translates: *pour que leur soit ajouté*, and the Latin version: *ut eis addatur*. The force of the preposition in the compound verb form is here, where the context is one of gifts given, properly rendered by "that they may be given the further gifts etc.", that is, in addition to the remission of original sin.

² PL 44. 658. The citation says: "Christ came once, He found the certificate of our ancestral indebtedness which Adam wrote and signed. Adam contracted the debt; by our subsequent sins we increased the amount owed." This passage should remove any questions of Chrysostom's orthodoxy on the doctrine of original sin in this sermon.

angel; the blood of Christ which crimsones the lips of the newly-illuminated puts to rout the enemy of their souls. The virtue of Christ's blood comes from its origin. The centurion's lance opened Christ's side on the cross, and there flowed forth water and blood; the water is the symbol of baptism, the blood symbolizes the eucharist. Just as Eve was formed from Adam's side as he slept, so the Church was formed from the side of Christ during the sleep of His death on the cross. Christ nourishes the neophytes with His own substance, just as the mother nourishes her new-born child. Let the newly-illuminated remain faithful to their contract to serve Christ; let them fear to fall back into sin, since there can be no second rebirth through a second baptism. The Christian has better than Moses and manna; he has Christ and the altar, the inexhaustible source of all blessings.

This homily does show Chrysostom the mystagogue as well as Chrysostom the moralist. Not only does he speak of the water and blood from the side of Christ as symbols of baptism and the eucharist but they signify for him also the birth of the Church, spouse of the new Adam, formed from His side while He was asleep on the cross just as Eve was formed from Adam's side while he slept. As a follower of the literal interpretation of the school of Antioch, Chrysostom is far removed from the allegorical exegesis of Alexandria; his respect for the Scriptures, however, is such that there is no word or syllable of the sacred books which for him is not filled with lessons and mysteries. Hence, it is no surprise that he sees prefigured in the text of John 19. 34 the order of the sacraments in initiation — first baptism and then the eucharist.

But the text he cites in this sermon changes the order of the received text — *there came forth straightway blood and water*. He also quotes this verse from John (19. 34) in his homily *Quales ducendae uxores* (PG 51. 229); although in this instance he does preserve the received order — *blood and water* — he does not quote the text in its usual form. He says: *one of the soldiers came forward and pierced His side* (but there is no mention of the lance) *and there came forth blood and water*. But he explains the symbolism in much the same way, because he goes on to say: "And from that blood and water was the whole Church begun. And Christ Himself bears witness to this when He says: *Unless a man be born again of water and the Spirit, he cannot enter into the kingdom of heaven* (John 3. 5). But He speaks of the blood as the Spirit. And we are born through the water of baptism; we are nurtured by the blood. Do you see how we are of His flesh and bones because we are born and nurtured by that blood and water? And just as woman was fashioned while Adam slept, so, while Christ was dead, the Church was formed from His side."

In the 85th homily of his *Commentary on John* (PG 59. 463) Chrysostom cites the text as he does in the Easter homily, and again his explanation is much the same: "For there came out water and blood. Not without reason nor by chance did these streams come forth, but because the Church is

formed from both of these. The baptized know this who have been born again by the water and nurtured by the blood and the body."

In all these instances we see the sacramental and ecclesial context. The water and the blood are the source and foundation of the Church; the water and the blood are the sacraments of baptism and the eucharist by which the Christian is born, fed, and made one with Christ in the Church. But the sermon also has its moral content. The neophyte must be faithful to his contract with Christ. He must fear falling back into sin because there can be no second rebirth through a second baptism. There is remission, but not a second remission by baptism. In the first sermon of the Stavronikita series Chrysostom speaks of making confession to God in atonement for one's sins, but he uses the word *exomologesis*, which means confession as opposed to *arnesis* (denial). In his first homily *De Sancta Pentecoste* (PG 50. 463) he is more specific on the manner of remission when he says: "The sins committed after baptism require much energy that they may again be cancelled. Since there is no second baptism, there is need of our tears, repentance, confession (*exomologesis*), almsgiving, prayer, and every other kind of reverence".

In the Paschal homily to the neophytes Chrysostom sees the exodus from Egypt as a type of baptism and urges the neophytes not to become so careless as to fall into sin. "You came forth from Egypt", he says. "Never again seek Egypt nor the evils of Egypt. Never think of the mud and the brickmaking. The things of the present life are mud and brickmaking, since gold itself, before it is converted into gold, is nothing more than mud."

He urges the newly-baptized Christian to turn rather to the church and the altar where he has better than Moses and manna. Moses of old stretched forth his hands to heaven and brought down the bread of angels, manna. Christ, the new Moses, brings down the food of eternal life. Moses struck the rock and made streams of water flow; Christ touches the altar and makes the fountains of the Spirit gush forth¹.

¹ Chrysostom gives a striking extension and development of this image of the mysteries and the altar as fountains of the Spirit in Homily 46 of his Commentary on John (PG 59. 261-262): "Awe-inspiring are the mysteries of the Church, awesome her altar. From Paradise a fountain gushed forth and sent forth visible streams; from this table a fountain gushes forth which sends out spiritual streams. By this fountain no fruitless willows grow but trees which reach up to heaven itself, bearing ripe fruit which never dries up. If someone is hot, let him come to this fountain and cool himself. It takes away our thirst, it cools all that has been seared not by the heat of the sun but by the fiery shafts [of the enemy]. For from heaven above comes the source and the root by which it is fed. From this fountain flow many streams which the Paraclete sends forth; the Son is the Mediator, who does not open the road with a mattock but he opens our disposition [of soul]. This fountain is a fountain of light and it pours forth the rays of truth. By it stand the powers above, and they look upon the beauty of its streams, because they see even more clearly the power of the present mysteries and they behold their blinding brightness. If a man thrusts his hand or tongue into molten gold, granted it were possible, he would straightway make them all golden. So also and much more so do the present mysteries make the soul all gold. Although this fountain bubbles more fiercely than fire, it does not burn but only washes what it

It is in these mysteries, it is at this altar that the new Christian will find strength, comfort, courage, and refreshment. And it is in this sermon, despite the problems it involves, that we can find with Dom Wilmart "one of the most beautiful discourses of Chrysostom on our redemption by the blood of Christ which baptism secures for us."

touches. This blood from above was prefigured in the sacrifices of the just. This is the price of the world; with this Christ purchased the Church, with this He made her all beautiful . . . Christ has bought us with His blood and adorns us with His blood. Those who partake of this blood stand with the angels and archangels and the powers above; they are clothed with the royal robe of Christ, they hold in their hands the weapons of the spirit."

Saint Epiphane, iconoclaste

B. HEMMERDINGER, Paris

Vers 180, saint Irénée de Lyon (I, 25, 6; ed. Harvey, I, 210) parle de cette Marcellina, sectatrice de Carpocrate, qui vint à Rome sous Anicet, c'est-à-dire vers 159, et avait des icônes de Jésus, de Pythagore, de Platon et d'Aristote. La citation de ce passage par saint Epiphane (*Panarion*, 27, 9-10; GCS 25, 310, 14-311, 5) est plus complète que la traduction latine, et nous apprend que ces icônes du milieu du second siècle étaient, non seulement polychromes, mais encore dorées et argentées, ce qui est déjà très byzantin.

Eusèbe Pamphile (vers 263-339) a écrit à l'*Augusta* Constantia une lettre iconoclaste qu'authentifient les actes du synode iconophile de 787 (Nicée II; Mansi XIII, 313). Eusèbe s'y demande comment certaine femme a pu dire que deux portraits de philosophes dont elle disposait étaient ceux de Paul et du Sauveur (PG 20, 1548 C 9-12; J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, I, Paris, 1852, 386, 7-10, d'après le Parisinus gr. 911, du X^e siècle; je supprime *ὡς ἂν* avant *φιλοσόφους*).

C'est la piété féminine qui a fini par imposer les icônes. En dehors de Marcellina et de la femme anonyme dont parle Eusèbe, on connaît plusieurs princesses iconophiles: la correspondante d'Eusèbe, Constantia, sœur de Constantin, femme de Licinius, et qui porte le titre d'*Augusta* depuis 312; l'impératrice Irène, qui fit crever les yeux de son fils (797); l'impératrice Théodora (843). En 831, toutes les femmes de la famille impériale conspirent à berner l'empereur iconoclaste Théophile, en lui disant que ce ne sont pas des icônes, mais des poupées (*νύλα*) qu'embrassent les princesses (Theophanes Continuatus, III, 5-6). Ce baiser est lui aussi un héritage grec. En 70 avant J.-C., Cicéron, à propos d'un bronze d'Hercule qui se trouvait à Agrigente, en Sicile, écrit: *non solum id venerari, verum etiam osculari solent* (In Verrem 4, 94).

Du côté masculin, la première catégorie à être conquise par l'iconophilie est, paradoxalement, celle des moines, qui ont été influencés par la piété de leurs grandes admiratrices.

Dans toutes les autres professions masculines, à commencer par l'armée, les chrétiens s'opposent vigoureusement aux icônes. Non seulement l'iconostasme est orthodoxe au IV^e siècle, mais encore il deviendra la politique officielle de l'Empire Byzantin de 726 à 780 et de 813 à 843. Il passera alors naturellement pour l'hérésie par excellence aux yeux des femmes et des moines.

Quant à saint Epiphane de Chypre, né vers 315, mort en 403, ce pourfendeur d'hérétiques, auteur du *Panarion*, a laissé plusieurs écrits d'un iconoclisme militant. Autant, pour les iconophiles du VIII^e–IX^e siècle, il est aisé de récuser l'autorité d'Eusèbe, qui a été l'un des innombrables tenants de l'arianisme, autant le cas d'Epiphane, qui est un saint que l'Eglise fête le 12 mai, fait difficulté. Comme un saint ne saurait être hérétique, les iconophiles du VIII^e–IX^e siècle en sont réduits à présenter ses écrits iconoclastes comme des faux de leurs contemporains.

Grâce aux progrès de la patristique au XX^e siècle, l'authenticité de ces écrits est maintenant démontrée, et les encyclopédies et les manuels les plus récents s'inclinent, avec plus ou moins de bonne grâce, devant l'évidence. Je me contenterai de renvoyer à l'excellent article de P. Maas: *Die ikonoklastische Episode in dem Brief des Epiphanius an Johannes* (BZ 30, 1929–1930, 279–286). Le passage iconoclaste de la lettre d'Epiphane à Jean est conservé, non seulement en grec, mais encore en latin, dans la traduction de saint Jérôme, contemporaine de l'original (vers 392). La traduction de Jérôme interdit de douter de l'authenticité de ce texte, et, de proche en proche, de celle des fragments iconoclastes d'Epiphane réunis par K. Holl (*Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, Tübingen, 1928, 351–387=SPAW, Phil.-hist. Klasse, 1916, 828–868). Il est significatif que Jérôme traduise sans sourciller le passage iconoclaste de la lettre à Jean.

Les iconoclastes du VIII^e–IX^e siècle ont naturellement donné aux écrits iconoclastes d'Epiphane une large diffusion, et l'autorité de l'auteur du *Panarion* devait peser d'un grand poids en leur faveur. La seule ressource des iconophiles était de prétendre que ces écrits étaient des faux, et ils n'y ont pas manqué.

C'est là ce qui permet d'expliquer un passage, qui autrement serait incompréhensible, de la lettre, envoyée en avril 836, par les trois patriarches melkites à l'empereur iconoclaste Théophile (829–842). Cette lettre, qui ne se trouve pas chez Migne, est accessible dans la réimpression de L. Duchesne (*Roma e l'Oriente*, novembre 1912 – avril 1913, 225–239; 273–285; 349–366). L'édition *princeps*, rarissime, a été faite en 1864 par I. Sakkelion d'après le Patmensis 48, en onciale du IX^e siècle.

Au nombre des iconoclastes, les patriarches melkites nomment (pp. 354–355): *Ἐπιφανίδης τις Κυπριώτης καὶ ψευδώνυμος* (οὗτος γὰρ ὁ Ἐπιφανίδης τῆς αἵρέσεως τῶν δοκητῶν γεγονώς, ἐξόριστος γέγονεν ὑπὸ Θεοδοσίου τοῦ μεγάλου βασιλέως).

Cette phrase serait une énigme si nous ne disposions pas d'un pamphlet iconophile écrit peu d'années avant 836: l'*Adversus Epiphaniidem* du patriarche Nikiphoros, déposé en 815, mort en 829. Ce texte a été publié par J.-B. Pitra (*Spicilegium Solesmense*, IV, Paris, 1853, 292–380). Les patriarches melkites lui empruntent plusieurs éléments, qui sont autant de falsifications de la patristique.

I. Nikiphoros y donne systématiquement à *Ἐπιφάνιος* le pseudonyme d' *Ἐπιφανίδης* toutes les fois qu'il est question de ses écrits iconoclastes.

II. Nikiphoros retourne contre Epiphane l'épithète *ψευδώνυμος* qu' Epiphane appliquait aux saintes images (Pitra, 306, 24–25). Epiphane lui-même empruntait cette épithète à saint Irénée (*ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*). Ce dernier emprunte *τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* à saint Paul (I. Tim. 6, 20).

III. Epiphanidis était un adepte de l'hérésie des docètes: c'est du moins ce qu'affirme le chapitre I de Nikiphoros (Pitra, 294–295).

IV. Quant au bannissement d'Epiphanidis par l'empereur Théodose le Grand (379–395), il ne faut en retenir que le synchronisme d'Epiphane et de Théodose, qui ressort de la lettre du premier au second (Pitra 336, 6). Si l'odieux hérétique Epiphanidis avait existé, le très pieux empereur Théodose n'aurait pu faire moins que de l'exiler.

On voit le peu de sérieux de la propagande des iconophiles du VIII^e–IX^e siècle, et, inversement, l'excellence du dossier patristique des iconoclastes. Ces derniers avaient convaincu l'*intelligentsia* byzantine, la plus théologique que le monde ait vue. L'Etat tout entier était iconoclaste, à commencer par l'empereur et le patriarche, l'armée et la police. Logiquement, les iconoclastes ne pouvaient pas perdre. Si, en fait, ils ont fini par être vaincus par les femmes et les moines, c'est parce qu'ils ont commis une erreur politique, universelle mais impardonnable: celle de persécuter leurs adversaires et d'en faire des martyrs. La victoire des icones, présentée comme celle de l'orthodoxie, était en réalité celle de la femme sur l'homme, du cœur sur l'esprit, de l'art grec sur la transcendance mosaïque.

The Attribution of certain Pseudo-Chrysostomica to Severian of Gabala confirmed by the Armenian Tradition

H. J. LEHMANN, Risskov, Denmark

It is common knowledge that a very large number of homilies have, mistakenly, been handed down to us under the name of John Chrysostom, and as an ironic fate would have it, not a few of these are found to be by his personal enemy, Severian of Gabala. Thus a glance into the author index of de Aldama's *Repertorium Pseudochrysostomicum*¹ will show that no less than 67 pseudo-Chrysostomic homilies have in course of time been attributed — rightly or wrongly — to Severian.

In this connection we shall only deal more closely with three of these homilies, namely the following: *De fide et lege naturae et Sancto Spiritu. Sermo admodum utilis* (PG 48, 1081–1088)², *In Chanaanæam et in Pharaonem; et quod non volentis neque currentis, sed miserentis sit Dei* (Rom. 9, 16) (PG 59, 653–664)³, and *In illud: in principio erat Verbum* (John 1, 1); *et quod Spiritus scrutetur profunda Dei* (1. Cor. 2, 10); *et in recens illuminatos; et contra haereticos* (PG 63, 543–550)⁴.

It will take us too far here to discuss in detail to whom we owe the attribution of these homilies to Severian, and on what basis this has been done; the necessary references can be found in de Aldama's highly useful handbook. What I would like to draw attention to, however, is the fact, to the best of my knowledge hitherto unnoticed by scholars, that these homilies are now published in Armenian translation, and that the Armenian tradition strengthens the theory of Severian's authorship.

They have not, it is true, been edited in Severian's name, but instead under the name of Eusebius of Emesa, forming part of a series of homilies whose principal title is "Bishop Eusebius of Emesa's discourses", and which have been found in an Armenian manuscript from New-Julfa (no. 110) and have been edited by the learned expert on classical Armenian literature, Father N. Akinian, in the *Handes Amsorya*, the periodical of the Vienna Mechitharists, 1956–1959.

Because of Akinian's death the more detailed account of the problem of authorship which he had intended to give, judging from the brief comments

¹ J. A. de Aldama, S. I.: *Repertorium Pseudochrysostomicum*, CNRS, Paris, 1965, p. 218.

² Cf. de Aldama, op. cit. nr. 399, p. 145f.

³ Cf. de Aldama, op. cit. nr. 86, p. 33f.

⁴ Cf. de Aldama, op. cit. nr. 549, p. 205.

he has appended to certain of the discourses¹, has never appeared, but Akinian does not seem to have had any doubt that the author-name Eusebius of Emesa, prefixed to the first discourse, applied to the whole series, even though two of the 13 homilies which the series comprises, bear the name of Severian as the author in their special titles.

The question of authorship is, however, quite complicated in a number of the homilies, not least because the names of Eusebius and Severian seem confused in several Armenian manuscripts. Yet, I do not doubt that a considerable share of these homilies are genuine Eusebian texts, and I hope to return to these problems on a later occasion.

However, the fact that two of the texts bear a different author's name in the principal manuscript, namely that of Severian, must of course induce caution about a collective attribution of them all to Eusebius.

Such doubt has already been voiced, namely in the latest monograph on Eusebius of Emesa, E. M. Buytaert's *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse*². If Buytaert has been unable to go beyond expressing this doubt in general terms, this is due to the fact that he has only had an indirect knowledge of the Julfa manuscript, at that time not yet published, namely through Akinian's information about titles, incipits and explicits of the homilies it contains.

Now that the Armenian text is published, it is possible, however, to go further in an identification of the Greek original of some of the discourses, and it now appears that the two discourses bearing Severian's name are identical (or nearly identical) with two of the pseudo-Chrysostomic texts mentioned above. These are nos. 9 and 12 in the Armenian series³ corresponding to *In illud: in principio erat Verbum* . . . (PG 63, 543–550) and *De fide et lege naturae* . . . (PG 48, 1081–1088) respectively, and bearing the following titles in the Armenian ms.: “discourse by Bishop Seberianos on faith” and “by Seberianos on faith and deeds, and evil not having its own shape, and the value of admonitions”.

Considerations of time forbid me to expand on the textual variants in the Greek and the Armenian texts. The majority of them are insignificant though with the following reservations: In the introduction and conclusion of the ninth homily there are certain disparities, such as the missing reference in the Armenian text to the sermon of the previous day, which introduces the Greek text, and which, acc. to Zellinger⁴, refers to the homily *De sigillis*⁵; moreover, the detailed use of the thunder image, which plays upon St. John the evangelist as the “son of thunder”, and which is developed

¹ Cf. e. g. HA 71, 1957, col. 97f.

² E. M. Buytaert: *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse*, Bibliothèque du Muséon, vol. 24, Louvain, 1949, — see p. 162–167, esp. p. 164, n. 3 and 166, n. 4.

³ Ed. Akinian, HA 72, 1958, col. 161–182 and HA 73, 1959, col. 161–182.

⁴ J. Zellinger: *Studien zu Severian von Gabala*. Münsterische Beiträge zur Theologie, 8. Münster i. W. 1926, p. 38f.

⁵ PG 63, 531–544 — cf. Zellinger, op. cit. p. 34–37.

most fully in the conclusion of *De sigillis*, has been reduced in the Armenian text to extreme brevity¹, though it does include a quotation from Ps. 104 (LXX 103), 7, like the Greek original as well as *De sigillis*². Towards the end the difference is, apparently, even greater, since the Armenian text leaves out the last 12 lines of the Greek text in Migne's edition³, but on the other hand adds a passage amounting to 57 lines in Akinian's edition⁴. If it is permissible to use the word "apparently" about this obvious and comprehensive difference, it is due to the fact that the passage which has been added in the Armenian tradition as compared with the Greek, is found in the Greek original of the second of the above-mentioned Armenian homilies, viz. *De fide et lege naturae* . . ., which (apart from certain variants of no great significance) corresponds exactly to the 12th homily in the Armenian series + the concluding passage of the 9th homily⁵. This fact raises interesting problems about the transmission of the text which it may be difficult to solve on the basis of the editions available. A purely technical reason for the rearrangement of the texts is of course conceivable, such as a misplaced folio in a codex. According to Akinian's folio references no such error seems possible in the actual Julfa manuscript, and it is a question whether there is sufficient Greek manuscript material at hand to indicate anything like this, but in any case it seems to me that the difference demonstrated here between the Greek and Armenian tradition indicates that the two homilies have been connected during their transmission. An important question in this connection is of course which tradition ought to be given priority. As far as internal criteria are concerned, the Greek text might, on a superficial view, be given precedence since the concluding section seems to continue the account of the notion of *ἀνθεμία*⁶ and adduces the same quotation from the Book of Job as has been employed in the preceding section⁷. Against this it must be pointed out however: firstly that certain wordings in the preceding part of the text must be meant to indicate that the discourse has

¹ As a parallel to the whole section: *Χθές ἡμῖν . . . τοὺς ἐναντίους* (PG 63, 543) the Armenian translation has: *հրանեւի աւետարանիչն Յովհաննէս, վառեալ հոգւովն սրբով, ճառէր ի սկզբան աւետարանին. „Ի սկզբանէ էր բանն. եւ բանն էր առ Աստուած. եւ Աստուած էր բանն“։ Զէրն, զէրն, առ չէրն. եւ գԱստուածն առ աստուած, առ Հաստուածն։ Զի իրրեւ որոտմամբ առ հասարակ բեկցէ զսիրտս հրէից եւ հեթանոսաց եւ հերձուածողաց.* (ed. Akinian, HA 72, 1958, col. 161 f, l. 1-6).

² PG 63, col. 541 and 543 — cf. Zellinger, op. cit. p. 39.

³ PG 63, col. 550: *Ἀλλὰ ταῦτα . . . Ἀμήν.*

⁴ HA 72, 1958, col. 179-182, l. 310-366.

⁵ PG 48, 1081-1086, l. 46 (. . . *ἐνσέβειαν*) = Arm. hom. 12, HA 73, 1959, col. 161-182 (÷ the final doxology, col. 181 f., l. 388 f.: *եղ իցի . . . ամէն*). PG 48, 1086, l. 46 (*Ἀλλ' ἐπειδὴ . . .*) — 1088 = Arm. hom. 9, par. 37-44, HA 72, 1958, col. 179-182, l. 310-366.

⁶ Cf. PG 48, 1086, l. 34 and 45 with l. 49.

⁷ Job 1, 21 (LXX) cf. loc. cit. l. 32 f. and 44 f. with l. 49 and 58.

reached its conclusion. Thus one passage, citing Job as an example of the proper attitude during sufferings, says that his struggle is to be treated in a separate discourse because it requires time for examination and must not be dealt with superficially; in this connection only his words: The Lord gave, and the Lord hath taken away . . . are to seal the discourse now completed¹. Naturally one cannot quite preclude the possibility, taking his often inconsecutive form into account, that Severian might append a digression or an epilogue even after such concluding remarks, but secondly and more important it must be noted that the opening sentence of the final paragraph is out of keeping with the context. The passage in question runs: 'Αλλ' ἐπειδὴ παρενέπεσεν ὁ λόγος εἰς δόξαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἐπωμέν τι καὶ . . .², but this observation is inconsistent with the preceding context where no mention has been made of the Holy Ghost. However, it fits in very well with the passage where it is found in the Armenian tradition, i. e. as the conclusion of the 9th homily (*In illud: in principio . . .*), since this contains in a previous passage a rejection of the Pneumatomachoi where it is emphasized on the basis of scriptural passages like Acts 5, 3 and 5; 1 Thess. 4, 8 (+ Mark 3, 29; Luke 10, 16?) that the Spirit is God³. And it seems a reasonable line of argument when the author proceeds to say that the formula *ἔδοξεν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν*, "For it seemed good to the Holy Ghost, and to us" (Acts 15, 28), has been conceived by the apostles as giving divine authority, thus being completely parallel with the *ὡς τῷ κυρίῳ ἔδοξεν*, "as it seemed good to the Lord" of the Job passage (Job 1, 21 LXX). Incidentally, the two above-mentioned arguments against the theory of priority proposed here (viz. the apparently continued account of the notion of *αὐθεντία* and the use of Job 1, 21 LXX in both parts of the text) are reasonably accounted for by the constancy of vocabulary and the preference for certain scriptural passages in the same author; we may here, by the way, be faced with the reason why the two texts happen to have been linked together in the Greek version.

As mentioned above I do not intend here to enter more closely into the history of research on the subject; it seems reasonable, however, to point out, from recent research on this homily, that while Zellinger⁴ found it necessary to stop at a "non liquet" as far as the problem of authorship is concerned, Cavallera⁵ has advocated the paternity of Severian, which has also been recognized by Altendorf⁶.

¹ PG 48, 1086, l. 25–33, cf. HA 73, 1959, 179–182, l. 367–375.

² PG 48, 1086, l. 46f., cf. HA 72, 1958, 179f., l. 310: *ևւ քանզի անկաւ ի բռնուն ճառ. հոգւոյն . . .*

³ PG 63, 550, cf. HA 72, 1958, col. 177ff., l. 293ff.

⁴ Op. cit. p. 4f.

⁵ F. Cavallera: Une nouvelle homélie restituée à Sévérien de Gabala, Bulletin de Litt. Eccl. 33, 1932, p. 141–142.

⁶ H. D. Altendorf: Untersuchungen zu Severian von Gabala, Diss. dactyl. Tübingen 1957 (quoted here from de Aldama, op. cit. p. 146).

Unfortunately the study by Cavallera mentioned here has not been accessible to me, but according to de Aldama's report¹ he builds mainly on two catena quotations². It is remarkable, however, that the catena states the name of the author of the first fragment as *Σεηριανοῦ Γαβάλων*, and of the other as *Σεηρόν*. It is a well-known fact that the names of Severianos and Severos have often been confused in the manuscript tradition, but as the second of the catena quotations belongs to the closing part of the discourse which we have seen placed in a different context in the Armenian tradition, the possibility ought at least to be considered — though this argument should not be given too much weight — whether the differing statements of authorship by the catenist might indicate that the two quotations have not been linked together, either, in the text material available to him.

As for the third of the previously mentioned homilies in the Armenian series, sc. no. 11³, bearing the title: "About Pharaoh and about the word of the apostle: therefore hath he mercy on whom he will have mercy, and whom he will he hardeneth (Rom. 9, 18)", the Greek original can also be found under the name of John Chrysostom; as mentioned above it is printed in Migne's edition, vol. 59, col. 653–664 under the title: *In Chanaanæam et in Pharaonem, et quod non volentis neque currentis, sed miserationis sit Dei*. As compared with the Greek original, the Armenian translation is somewhat shorter, being without the introductory paragraph about the woman of Canaan (ab. 2½ columns in Migne's edition)⁴. In recent research this homily has been attributed to Severian by B. Marx⁵, who is followed by H. D. Altendorf⁶. Marx works exclusively on internal criteria⁷, and his arguments are not all equally convincing. To cite an example, he remarks upon the comments in the text on Rom. 9, 17, where God's treatment of Pharaoh is compared to the medical experiments carried out by doctors on

¹ Op. cit. p. 146.

² Sc. *Catenae Graecorum Patrum in NT*, ed. J. A. Cramer, vol. III, Oxford 1844, p. 172f. and 253f.

³ Ed. Akinian, HA 73, 1959, col. 1–30.

⁴ The incipit of the Armenian translation corresponds to PG 59, 655, section β', l. 5: *Καὶ ὁς (ὁν) (κα)μοὶ* . . . It should be noted here that this is a natural introductory formula. However, since there are not, in my view, any decisive arguments concerning the question of priority between the short and the long text, I shall not enter more closely into the problem here. It might be argued that the image of the Jews as dogs (col. 656) connects with the paragraph about the woman of Canaan. Here, however, the Armenian version gives the passage as a quotation from Is. 56, 10.

⁵ B. Marx: Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne, *Orientalia Christiana Periodica*, 5, 1939, p. 281–367 (the text treated of here is dealt with on pp. 315–321).

⁶ According to de Aldama, op. cit. p. 34.

⁷ As Altendorf's treatise has not been accessible to me, I do not know if he has further substantiated Marx's argumentation; de Aldama's wording "quod admisit Altendorf . . ." seems to indicate, however, that he merely takes over Marx's views here.

people condemned to death: Gott sezierte ihn (sc. Pharaoh) als weiser Arzt . . . Diesen Vergleich wendet Severian mit Vorliebe an¹. The passages referred to by Marx², however, speak in one case about God as the good doctor whose medicine is admonition, and whose purpose is to benefit the patient, not to fight against him or punish him³, in the other about the teachers of the Church as doctors that know about remedies for vices and sins⁴, whereas the comparison between medical experiments and God's behaviour towards Pharaoh runs as follows: As people condemned to death are handed over to doctors in order that they may examine the effects of remedies etc. through experiments on them (including vivisection) so that they can benefit others with the knowledge they have acquired, thus God also tormented Pharaoh with the ten plagues of Egypt to teach and cure others in so doing. It is worth noting, now, that this comparison occurs elsewhere in patristic exegesis, namely in one of the homilies by Eusebius of Emesa, which are found in Latin translation⁵, and also in Ambrosiaster⁶ and Pelagius⁷. In my view this comparison is so characteristic that one must infer from its occurrence either the existence of a common source or an interdependence between the texts where it is used, and its occurrence in the four mentioned passages is, accordingly, not without interest for the elucidation of certain lines of communication in patristic exegesis. As for Pelagius, he is considered by Souter⁸ to be dependent, here as in so many cases, on Ambrosiaster, so that the parallel may not contribute much to the further elucidation of the much debated problem of Pelagius's possible Greek sources⁹ though it may be added that beyond the parallel to Ambrosiaster, Pelagius has formulations reminiscent of the Eusebian text¹⁰.

¹ Marx, op. cit. p. 320 with n. 1.

² Zellinger, op. cit. p. 17 and 102.

³ Zellinger, op. cit. p. 17; Severiani Opera ed. Aucher, p. 358.

⁴ Zellinger, op. cit. p. 102, to which might be added from the homily discussed here: PG 59, col. 664 = HA 73, 1959, col. 29f., par. 44 (where the disease must presumably be understood as equivalent to heresy).

⁵ De Arbitrio, ed. E. M. Buytaert: Eusèbe d'Emèse: Discours conservés en latin, tom. I, SSL 26, Louvain 1953, p. 21.

⁶ PL 17, col. 144.

⁷ Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul, ed. A. Souter. Texts and Studies, vol. IX, 2, Cambridge 1926, p. 77.

⁸ Cf. A. Souter, Texts and Studies IX, 1, Cambridge 1922, p. 176–183 (esp. p. 180), and A. J. Smith: The Latin Sources of the Commentary of Pelagius on the Epistle of St. Paul to the Romans, JTS 19, 1917–18, p. 162–230; 20, 1918–19, p. 55–65, 127–177.

⁹ See Altaner, Patrologie, p. 336ff.

¹⁰ Pelagius, ed. Souter p. 76f.: . . . *hic locus duobus modis a diuersis exponitur* (see on this passage Souter, op. cit. IX, 1, p. 176) . . . *uoluit deus, quasi de iam perituro, aliis providere, ut populus eius agnosceret iustitiam ipsius atque uirtutem*. Eusebius, ed. Buytaert, p. 20: . . . *Ille enim percutiebatur quia his erat dignus; populus autem erudiebatur, secundum promissionem Dei* . . . p. 21: *Oportebat autem et populum erudiri. Accepit ergo pharao plagas ut erudiretur semen Abrahae* . . . While Eusebius and Pelagius thus share the view that God's pedagogical intention with Pharaoh should be directed against Israel, Ambrosiaster and the

Ambrosiaster and Pelagius are not, however, the subject of the present discussion, so I shall confine myself to posing the following two questions: 1. whether this detail, however modest it may be, might be of interest for the still disputed problem of authorship and sources of Ambrosiaster, and 2. if these details might not give a slight indication of time, place, and environment for the translation into Latin of Eusebius of Emesa's homilies¹.

As regards the relationship between the Eusebian text and the pseudo-Chrysostomic homily I do not find that the arguments above afford adequate grounds for claiming Eusebius of Emesa to be the author of the homily, not only because of the disparity mentioned above in the interpretation of God's pedagogical intention with Pharaoh² which might for example be due to a different homiletic situation. With the arguments stated above I have only wanted to raise a methodical objection to Marx's argumentation, having found at the same time the use in the Latin texts of the Pharaoh-example to be valuable for the assessment of the making and course of an exegetic tradition. Apart from this I am inclined to agree with Marx when he attributes the text to Severian. Firstly, others of his arguments are more essential than the general reference to the partiality for examples drawn from the medical world, secondly it is of course extremely likely that Severian has had a direct knowledge of Eusebian texts and has taken advantage of this, and thirdly I believe that Marx's argumentation can be substantially expanded at several points. I shall cite one example: Marx reports the interpretation of Rom. 9 which holds a very prominent place in the homily, but Marx confines himself to stylistic arguments, the use of rhetorical terms and of Severian's favourite words and phrases, in order to make good the theory of his authorship. I shall not deny the relative value of these arguments, but I shall attempt to add a few supplementary reflections on the substance of the exegesis. Chapter 9 of the Epistle to the Romans is a text very frequently discussed in patristic exegesis³, and from

pseudo-Chrysostomic homily regard it as aimed at other peoples, and both cite Rahab as an example (cf. Jos. 2,9 ff.) — see PL 17, 144: . . . *ut in hoc caeterae gentes addicerent non esse alium Deum praeter hunc . . . omnes qui sine Deo erant* (that is to say here non-Jews and non-Christians) . . . ; PG 59, 662 passim: *ἀλλόφυλοι*. (Incidentally Ambr. and Ps.-Chrys. also agree in describing the medical example as something of the past: *antiqui medici* and *ὑπόδειγμα ἀρχαίων*, where Eus. and Pel. use the present tense: *siquidem et medici, cum . . . scire desiderant, petunt . . .* and . . . *si medicus . . . inueniat sanitatem . . .*; and there seem to be further parallels between Ambr. and Ps.-Chrys., cf. e. g. Ambr. ad Rom. 9,20 with PG 59, col. 659, l. 1 ff., the quotation by both of Is. 45,9, etc.)

¹ Cf. E. M. Buytaert: L'authenticité des dix-sept opuscules contenus dans le M.S.T. 523 sous le nom d'Eusèbe d'Emèse, RHE 43, 1948, p. 5–89 (see esp. p. 25–29), and, by the same author: Eusèbe d'Emèse: Discours conservés en latin, t. I, Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et documents. Fasc. 26, Louvain 1953, p. XLIV with n. 1 and L with n. 2, where the translators are assumed to be «des occidentaux, probablement des gaulois des IV^e-V^e siècles». (RHE 43, 1948, p. 25).

² See p. 126, n. 10

³ See K. H. Schelkle: Paulus — Lehrer der Väter, 2. Aufl., Düsseldorf 1959; V. Weber: Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels, resp. der Verse 14–23, des Römerbriefes

Severian's hand an interpretation of the verses 20–22 has been handed down to us through catena fragments¹; he rejects here an interpretation of v. 20, which he has found particularly in Asterios the Cappadocian, to the effect that v. 20 supplies the solution (λύσις) to the problems raised in the preceding verses concerning God's predestination and the free will of man². Against this it is argued by Severian that this verse is spoken *ἐκ περιουσίας*³, and that St. Paul does not until later⁴ supply the solution (λύσις) to the problems posed. An analogous interpretation is found in the homily where it says that v. 20 does not offer any solution (λύσις), but expresses St. Paul's indignation at his opponents⁵. Severian is not the only one to understand the verse in this way; Chrysostom offers a similar interpretation⁶, and Diodore of Tarsus seems to understand the verse in the same manner⁷, whereas Theodore of Mopsuestia⁸ and Gennadius of Constantinople⁹ claim that v. 20 is St. Paul's answer to the objections in the preceding verses, and both of the latter two expressly reject the Severianic-Chrysostomic interpretation. It will not be possible, however, on the grounds of this parallel, to restore the homily treated of here to Chrysostom, since the genuine Chrysostomic homily on Rom. 9 interprets the verses 15–18 as St. Paul's own words¹⁰, whereas the pseudo-Chrysostomic understands them as the objections of the opponents¹¹. This interpretation of the Epistle

bis auf Chrysostomus und Augustinus einschließlich, Würzburg 1889; A. F. N. Lekkerkerker: Römer 7 und Römer 9 bei Augustin, Amsterdam 1942; – cf. Sanday/Headlam: Romans, ICC, p. 269ff.

¹ K. Staab: Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster i. W. 1933, p. 222.

² Staab, l.c. 1.1ff.

³ Staab, l.c. 1.8f. 13. About the use of this phrase as a rhetorical term, see J. C. T. Ernesti: Lexicon technologiae Graecorum rhetoricae, 1795 (repr. 1962), p. 259.

⁴ Λοιπὸν, Staab, l. c. 1.13.

⁵ PG 59, 658, l. 56ff.: Ἐταῦθα οὐκ ἔστι λύσις τῆς ἀντιλογίας, ἀλλὰ πρῶτον ἀγανάκτησις κατὰ τῶν τολμῶντων συζητεῖν τῷ Θεῷ. Τὸ γὰρ ἐπιστομίσαι τὸν ἀντιλέγοντα, οὐκ ἦν λύσις τοῦ ζητήματος, ἀλλ' ἀξάνοντος τὴν ἀπορίαν.

⁶ Hom. XVI in Rom. PG 60, 558.

⁷ Diodore may not be quite clear on this point, even though it seems to be wrong when Schelkle (op. cit. p. 348) says: Diodor . . . gibt zwei Auslegungen nebeneinander, ohne sich zu entscheiden, since the passage in Staab, op. cit. p. 99, l. 7f. (πάντα τὰ προλαβόντα διορθούμενος ἐπιτιμᾷ μὲν ὡς τολμηρῶς περιεργαζομένοις . . .) must be viewed as Diodore's own opinion, whereas the passage *ibid.* l. 27ff. (ἐνιοὶ δὲ ἐνόμισαν, οὐ κατὰ μέμψιν εἰρησθαι . . .) must be regarded as an interpretation which is not Diodore's own even though it is carefully repeated and not formally rejected in the fragment handed down to us.

⁸ Staab, op. cit. p. 145, l. 14ff.

⁹ Staab, op. cit. p. 391, l. 36ff.

¹⁰ Thus rightly Lekkerkerker, op. cit. p. 85f. against Schelkle, op. cit. p. 342f. Cf. PG 60, col. 561: Καὶ γὰρ τὸ, Οὐ τοῦ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, εἰ καὶ ἐν τάξει ἀντιθέσεως εἰρηται, ἀλλ' ὁμοῦ καὶ παρὰ τοῦ Παύλου λεγόμενον, οὐδεμίαν ἀπορίαν φέρει – cf. col. 558f.

¹¹ PG 59, 658: (cit. Rom. 9, 14) τὴν φωνὴν ταύτην Παῦλος οὐκ ἐξ οἰκείου προσώπου ποιεῖται . . . ταῦτα λέγει ὁ ἀντιθέμενος. (cit. v. 16) . . . Ταῦτα πάντα ἐκ προσώπου τοῦ ἀντιλέγοντος. Concerning the frequent occurrence of this interpretation in the Old Church (largely under the influence of Origen, probably), cf. Lekkerkerker, op. cit. p. 82ff. and Schelkle, op. cit. p. 341ff.

to the Romans seems then to point to Severian as the author¹, and undoubtedly others of Marx's arguments for Severian's authorship of the homily could be similarly expanded².

We have now dealt with nos. 9, 11, and 12 of the discourses in the Armenian manuscript, because, as it will have appeared, it has been possible to identify the Greek original of these three discourses among the wealth of pseudo-Chrysostomic texts. What then about nos. 10 and 13, as it would of course be natural to assume that they belonged with those treated of here in a coherent group? My final remarks will concern these two discourses, and my principal view will be that the 5 discourses referred to above, as a matter of fact do constitute an independent group as compared with the 8 first homilies. This is not a new idea: in his catalogue of Armenian translations from the 4th to the 13th century³, Zarbhanalean mentions that shortly after Aucher's edition of Severian had been published by the Venice Mechitharists, they were informed by the learned Armenian philologist in Isfahan (= New-Julfa), Johannes Tërtërean Armalaneanc, that he knew of a manuscript containing 8 discourses by Eusebius of Emesa and 5 by Severian⁴. Even though the titles of the individual discourses differ in a few details from those given by Akinian, there can hardly be any doubt

¹ Unfortunately, there is no extant interpretation of Rom. 9,20 from the hand of Eusebius of Emesa. The quotation from it in the discourse *De Apostolis et Fide Liber Primus*, ed. Buytaert: Eusèbe d'Emèse: Discours, I, SSL 26, 1953, p. 307, does not afford grounds for any comparison. One might say that his explanations mentioned above (see p. 126, n. 5), in connection with Rom. 9,17 have a certain resemblance to the interpretation of v. 20, rejected by Severian (as belonging to Asterios) and Diodore, where free will is seen as based upon (or parallel with) cognition; Buytaert, op. cit. p. 22: *animae hominum cogitatum habent, arbitrium habent, voluntatem habent. Si non est nostrum, ut cogitemus, ut velimus et insequamur bona, ut excusemus nos a malis, sine causa habemus arbitrium, cogitatum et voluntatem ex natura*, cf. Staab, op. cit. p. 99f. (Diodore): ... μή τὰ τοῦ κεραμέως ... πλάσματα, ἐπεὶ μὴ ἔχει αἰσθησιν, μέμφεται . . . ; σὺ δὲ μέμφῃ, ἔχεις ἄρα αἰσθησιν καὶ ἐξουσίαν ὡς ἐλευθέραν ἔχων τὴν βούλησιν. p. 222 (Severian): σὺ ὁ ἀντιλέγων μοι, πῶς ἀντιλέγεις; οὐχὶ ἀπ' ἐξουσίας τῆς κατὰ τὴν γνώμην;

Moreover it is worth mentioning that in the known texts Eusebius only makes use of 2. Tim. 2, 20 (in the form: *In magna enim domo varia sunt vasa*, Buytaert, op. cit. p. 76) about the diversity of charisms, while the pseudo-Chrysostomic homily uses the passage as scriptural proof that the distinction between the "vessel to honour" and the "vessel to dishonour" is not due to the Creator, but to the free will (PG 59, col. 659), though, admittedly, this does not necessarily imply that Eusebius is in contrast to Severian in his interpretation of Rom. 9, 20.

² For example, the employment of the technical nomenclature of the rhetors, of which Marx only gives few instances (see esp. op. cit. p. 318, n. 1.), seems to be quite comprehensive — and in agreement with Severian's general usage.

³ G. Zarbhanalean: *Catalogue des anciennes traductions arméniennes*, Venice 1889.

⁴ Zarbhanalean, op. cit. p. 686f. G. Dürks who has been familiar with Zarbhanalean's information (De Severiano Gabalitano, Kiel 1917, p. 67), does not make it plain that the 5 discourses have then been handed down to us as a whole, while the three others mentioned by him are found in different Armenian homiliaries.

that the manuscript in question is identical with the ms. New-Julfa 110¹ on which Akinian's edition is based, and it appears then that Armalaneanc, who must have been acquainted with the actual manuscript, while Akinian's edition is based on a microfilm whose quality does not seem to have been satisfactory at all points, took the collection to consist of two separate groups, a Eusebian and a Severianic². As for the 10th homily I have been unable to trace the Greek original or any Armenian parallel tradition. No. 13 is known under the name of Severian in a much shorter version than that of the New-Julfa manuscript³. Severian's authorship of the homily in the short version is disputed by Dürks⁴, who refers among other things to its brevity, and he is followed in this by Zellinger⁵. With our knowledge of the long version, new light has of course been shed on the problem, and the question whether Severian is also the author of the homilies 10 and 13 must be subjected to renewed examination. This will not be done here; in conclusion I shall merely point out that if our theory proves true that the 5 homilies have been regarded by the Armenian translators as a coherent series, and if Armalaneanc is right in his assumption that the Armenian translation, which must for linguistic reasons be dated to the 5th century, is based on texts collected in Palestine by the Armenian Church in the end of the 4th century⁶, this — in connection with the other strong indications, touched on here, of Severian's authorship of the three homilies whose Greek original we have identified — gives quite weighty reasons to regard him as the author of the whole group, even though one cannot, of course, until a closer examination has been made, exclude the possibility that texts of a different origin might have been attributed to him even at such an early time.

¹ Cf. J. Muyldermans: *Les homélies d'Eusèbe d'Emèse*, *Le Muséon* 71, 1958, p. 51–56, from which it appears that MS Ven. Mech. 1706 is the above-mentioned Armalaneanc's copy of three New-Julfa manuscripts prepared in 1843–44, and including among other texts the 8 Eusebian homilies.

² Akinian's edition indicates that the MS in fact makes a sharper distinction between the 8th and 9th discourses than otherwise, since fol. 122 only seems to contain the final doxology of the 8th discourse, while the 9th discourse is commenced fol. 123r (see HA 72, 1958, col. 21–22 and 161–162).

³ Cf. Akinian, HA 73, 1959, col. 321–322, and Aucher, *op. cit.* p. 402–409.

⁴ *Op. cit.* p. 60ff.

⁵ *Op. cit.* p. 71.

⁶ Cf. Zarbhanalean, *l. c.*

Pseudo-Chrysostomica: Jean de Jérusalem

Vers une résurrection littéraire?

F. J. LEROY S. J., Bujumbura, Burundi

En guise d'introduction, signalons deux instruments de travail utiles aux chercheurs dans le domaine des Chrysostomica.

1. — *Le recueil d'incipit des Mauristes*. Le ms. Paris BN. Suppl. Gr. 315 est intitulé: *Initia epistolarum et sermonum SS. Patrum graecorum*; c'est un équivalent des *Initia Patrum Graecorum* de J. C. Baur, constitué par les Mauristes et sans doute Montfaucon lui-même¹: en effet, toutes les notes complémentaires concernent des Chrysostomica et renvoient, pour un bon nombre, aux cahiers de travail préparatoires à l'édition de Chrysostome. Pour les *spuria et omissa*, cette liste est de première importance, car on y trouve référence aux manuscrits.

Cet ouvrage vient de nous livrer la clé d'un petit problème vexant: certains incipit de la table de PG 64 renvoient, à propos de plusieurs textes, à un tome VIII, croyait-on, d'une édition de Combefis: "Combefis VIII". Il s'agit en fait du volume de 1656, in 8°, édité par Fr. Combefis d'après des manuscrits de Mazarin: *S. Joannis Chrysostomi de educandis liberis liber aureus, eiusdem tractatus alii quinque . . . Severiani Gabalorum Episcopi de cruce; Basilii Seleucia de S. Stephano eiusque reliquiis . . .* (Paris, Bertier).

Comme Baur, *Initia Patrum* (voir, liste des sigles, s. v. Combefis) omet les incipit des textes 2, 3 et 4; que, dans la BHG³, 2 et 3 sont encore considérés comme inédits, tandis que le P. Wenger, si bien au fait des catéchèses chrysostomiennes, ignore, ce me semble, le texte 4, voici des indications sur les homélies de ce volume: on y trouve sous le nom de Chrysostome 1. — p. 1–103, d'après le Paris BN gr. 1171, du Xe s., le texte Aldama (= abréviation A) 39; 2. — p. 104–117, BHG 1914m: Combefis attribuerait ce sermon à Proclus; 3. — p. 118–168, BHG 1930m: voir ci-dessous la relation que je propose avec Jean de Jérusalem; 4. — p. 169–177, un sermon in recens baptizatos et in s. Pascha; à mon avis, probablement une seconde mystagogie baptismale de Proclus (inc. Ἀπήνητησεν εἰς ἔργον . . .; dés. οὐ φοβηθήσομαι κατὰ δυνάμειν . . .). Suivent: 5. — A 77; 6. — PG 50, 713; 7. — A 226;

¹ Auteurs dépouillés: Athanase, Basile de Césarée, Chrysostome, sur l'édition du Duc 1630, Grégoire de Nazianze. Ce recueil s'est formé en deux étapes: on a d'abord collé l'une au dessus de l'autre, sur les rectos des pages d'un livre vierge et dans l'ordre alphabétique, les fiches portant l'incipit et la référence à l'édition dépouillée; ultérieurement, la liste a été complétée par des notes, marginales d'abord, puis parfois aux versos des pages précédentes.

8, de Basile de Séleucie, BHG 1652 (voir PG 85, 16—18 sur l'édition Combefis), puis quelques autres textes non homilétiques.

Combefis a certainement utilisé aussi le ms. Paris BN gr. 764, du Xe siècle, pour son édition, tandis que le texte 4 dérive d'une copie de Sirmond sur un codex romain : «*ex columnensi bibliotheca*».

2. — Le bureau du cabinet des mss à la Bibliothèque Nationale de Paris contient, sous les nn. 58, 9, 10 et 11, l'*inventaire manuscrit de la correspondance* des Bénédictins. Cet inventaire donne, entre autres pour les treize tomes de la correspondance de Montfaucon (BN français 17701 à 17713), la date, la ville dont on écrit et le nom du correspondant : un relevé rapide permettrait donc de s'orienter et de parcourir les lettres susceptibles de jeter quelque lumière sur des questions d'édition.

Nous n'avons rien conservé en grec sous le nom de Jean de Jérusalem (d. 417)¹, le successeur immédiat de Cyrille, sinon peut-être les fragments de la *profession de foi* récemment découverts par M. Bihain dans un ms. de l'Athos, ainsi que nous l'apprend M. Richard. Le fait est étonnant, quand on sait l'usage des prédications quotidiennes à Jérusalem à ce moment, en certaines circonstances de l'année liturgique². De plus, Jean ne nous est guère connu que par ses adversaires, à l'occasion des deux principales querelles de son épiscopat ; c'est de ces deux périodes que nous viennent les deux seules œuvres connues indiscutablement authentiques³.

¹ Pour la bibliographie de Jean, voir la note complémentaire de M. Piédagnel dans son introduction au vol. 126 de *Sources Chrétiennes* : *Catéchèses mystagogiques*, p. 75—78. Signalons le mémoire de licence en philologie classique de P. Baton, *Les sources de la biographie de Jean II, évêque de Jérusalem*, présenté à l'Université de Louvain sous le patronage du professeur Garitte. On y trouve, de Garitte, une version latine, à partir de l'arménien, de la profession de foi éditée déjà en syriaque par Caspari. On trouve l'ouvrage du carme flamand P. Wastellus ; *Johannis Hieros. . . . opera omnia cum vindiciis*, 2 vol., Bruxelles 1643, dans les bibliothèques des Jésuites à Chantilly et à Heverlee (Louvain). On sait que M. Bihain prépare l'édition critique des mystagogies pour le Corpus de Berlin : voir dans Piédagnel la référence à ses articles.

² Jean, par exemple, le précise lui-même pour le carême, environ 10 ans après la mort de Cyrille : *Consuetudo autem apud nos istiusmodi est, ut his qui baptizandi sunt per quadraginta dies publice tradamus sanctam et adorandam Trinitatem* (Jérôme, adv. Joan., c. 13 ; PL 23, 365 C ; Caspari, p. 168). On n'ignore pas que le P. Devos vient de dater le journal d'Ethérie, et d'une manière qui paraît définitive, des dernières années de Cyrille : voir *Analecta Bollandiana* 85 (1967), p. 165—194.

³ L'Apologie à Théophile d'Alexandrie, une lettre dont Jérôme nous cite une vingtaine de fragments dans son *Adversus Joannem Hierosolomytanum* (PL 23, 355—96), date de 396 environ, durant la crise origéniste à Jérusalem (393—398). La Profession de foi, reflet des discussions de la crise pélagienne autour d'Orose (415—417), est citée en entier par Timothée Aelure et venue à nous dans les versions syriaque (ed. Caspari, sur Brit. Mus. Add. 12 156) et arménienne (version latine de Garitte dans le travail de Baton). Les citations syriaques indiquées dans le catalogue de Wright (British Museum) proviennent toutes de cette profession de foi : nous remercions le P. Graffin qui nous a traduit inc. et des. des textes et donc permis l'identification.

Pour évoquer d'un mot certaine atmosphère de ces années, rappelons que Jean, rebelle à la condamnation d'Origène demandée par Epiphane, en vint à excommunier Jérôme, l'allié du vieil évêque de Chypre; et ce dernier n'avait peut-être pas respecté les droits de Jean, dans l'ordination du frère de Jérôme. Plus tard, on verra des moines incendiaires, du parti de Jean, attaquer les monastères hiéronymiens de Bethléem (querelle antipélagienne).

Depuis l'analyse de Mgr Lebon, en 1929¹, on sait que le florilège arménien, le *Sceau de la Foi*, du VII^e siècle, cite trois homélies sous le nom de Jean, l'une en entier. Ce sont les sermons pseudo-chrysostomiens de Aldama n^o 303, 578 et 355², tous édités d'abord par Savile³.

Le sermon Aldama 303 est utilisé par un auteur ultérieur (Pseudo-Hippolyte; cf. Aldama), qui en reprend 17 lignes. Nous y avons noté la très curieuse cheville: *συντελέσάτε μοι εαυτούς* (1075¹⁷, 1078²⁵⁻³⁹, 1079³³). — Le 578 appartient à un petit recueil de neuf sermons sur la Genèse; on n'en avait jamais mis en doute l'authenticité chrysostomienne; les premiers catalogues des mss de Chrysostome viennent de souligner leur transmission séparée: c'est donc une collection qui résulte de travaux d'éditeurs et réunit probablement des éléments disparates; ainsi, la tradition manuscrite semble un nouvel élément à joindre aux indications de l'arménien. — Le 355, connu aussi en version arabe, est en relation, de dépendance suivant Holl, avec le sermon d'Amphiloque d'Iconium Holl p. 91–102 (ici, la polémique semble plus réelle et ad hominem; plus oratoire au contraire dans le 355). Voyez de Aldama pour plus de détails sur l'histoire des trois textes.

Notre lecture de ces trois sermons, il faut l'avouer, ne nous a fourni aucun argument de critique interne qui permette de démontrer l'identité d'auteur. On le concédera toutefois, ce résultat négatif ne peut constituer une objection contre les attributions du florilège arménien: Jean a prêché plus de trente années et nous ignorons tout de sa personnalité littéraire, puisque nous n'avons jusqu'à présent aucun terme sûr de comparaison: il peut donc très bien avoir prononcé ces sermons à des années de distance les uns des autres, si bien qu'il serait étonnant que l'on trouve des traits de ressemblance.

¹ Vu le manque de place, voir les références non précisées dans de Aldama, *Repertorium pseudo-chrysostomicum*, Paris, CNRS, 1965; et dans mon *Proclus de CP.*, Rome, 1967, *Studi e Testi*.

² 303: PG 48, 1075–80, contra Judaeos, Gentiles et haereticos et in illud "vocatus est Jesus ad nuptias" (Jo. 2,2); en entier en arménien.

578: PG 54, 590–3, hom. 3a in Gen.: quid sit "ad similitudinem" (Gen. 1,26) et qua de causa cum dixerit Dominus nos dominari in feras, non dominamus et magnae erga nos curae argumentum esse.

355: PG 61, 751–6, in illud "Pater, si fieri potest, transeat calix iste" (Mt 26,39), in magna Parasceve.

³ 303: S(avile) 7,824: e ms. Regio Lutet. emend. ex ms. Caesareo;

494: S 7, 507 (cf. 8, 869) ex ms. Caesareo emend. ex ed. Gretseri;

578: S 5, 8–11 (cf. 8, 713) ex biblioth. Augustana et ex Caesarea accurate emend.;

355: S 7, 383: ex ms. Oxon. [New Coll. 82] emend. ex ms. Regio Lutet.

¹⁰ Cross, *Studia Patristica* X

Mais, et c'est le premier élément neuf de cette note, il est un autre sermon pseudo-chrysostomien, le Aldama 494³ (BHG 446; PG 50, 815-820), *in crucem et de transgressionem primorum parentum*, qui est sans doute du même auteur que le 303.

Le texte est ancien : treizième pièce de la collection dite des 38 homélies latines étudiées par Wilmart¹, il est cité dès 422 environ comme de Chrysostome par St Augustin et en arménien, au VII^e siècle, sous le même nom, par le *Sceau de la Foi* (cf. Aldama); il existe en outre, toujours comme de Chrysostome, en version syriaque dans l'un des homiliaires analysés naguère par Mgr Sauget, le Vatic. syr. 369, sous le n° 48. En grec, nous en avons conservé au moins un témoin oncial, le Sinaï 493. Dans le seul ouvrage consacré à Jean de Jérusalem, le carme flamand Wastellus (Wasteels?) en avait réédité la traduction latine de G. Tilmann († 1561), chartreux de Paris : *in laudem crucis, honore praecipuo dignissimae et de transgressionem Adami*². Marx, dans son ouvrage *Procliana*, sous le n° 33, avait voulu restituer le sermon à Proclus.

Quels sont nos arguments en faveur d'une attribution à Jean de Jérusalem? Un indice de critique interne, la curieuse cheville signalée plus haut : la collation d'une demi-douzaine de témoins anciens nous³ permet d'être sûr du texte à cet égard (817, lignes 22, 35 et 69). Nous ne connaissons aucun autre prédicateur du début du cinquième siècle qui ait utilisé cette curieuse tournure (on pourrait la rendre à peu près par : «Concentrez-moi donc vous-mêmes!») adressée à ses auditeurs. Les sermons Aldama 494 et 303 seraient donc du même auteur. Si l'on adopte l'attribution de l'arménien pour le 303, ce serait donc une œuvre de Jean de Jérusalem. Dans cette hypothèse, un détail du texte frappe l'attention : le prédicateur affirme en effet aux fidèles (817, 10) qu'ils sont devenus les maîtres, les didascales de la terre entière : y a-t-il église où l'homilète puisse à meilleur droit lancer cette affirmation oratoire qu'à Jérusalem? Wastellus avait en tous cas, avant nous, noté ce même indice.

En fait, le titre de nos éditions, *de cruce*, ne correspond pas au contenu réel du texte : il s'agit probablement d'une catéchèse prébaptismale adressée durant le carême aux catéchumènes⁴; c'est un sermon sur Dieu, son omniscience, sa puissance créatrice, sa volonté de salut, son incarnation, sa bonté qui nous rachète par la croix, malgré la désobéissance du paradis. Les copistes responsables des livres liturgiques y ont épinglé le développement

¹ Au sujet de cette collection, voir les remarques du volume 4 de la PL Supplementum; témoin latin le plus ancien : Paris BN lat. 1599, du VII^e s.

² Baur, St Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire, Louvain, 1907, indiquait en note cette édition sous le nom de Jean, p. 69; c'est la référence qui fut à l'origine de nos recherches sur ce sujet.

³ Grâce au fichier des Bollandistes, que nous remercions ici de leur obligeance, nous en connaissons une cinquantaine!

⁴ En 819, 44, le futur n'est cependant pas la leçon la plus fréquente des témoins consultés à ce jour; on notera de toute façon l'allusion baptismale à propos de la nudité.

litanique, plus de cinquante invocations, sur la croix¹: ceci peut être un indice supplémentaire de l'origine hiérosolymitaine du sermon, qui expliquerait sa transmission dans plusieurs versions anciennes, à l'époque de la diffusion des reliques de la croix.

Une lecture attentive invite à noter les traits suivants: — l'exorde est démesuré, près d'un quart du sermon: les hésitations oratoires du prédicateur sur le nom à donner à ses auditeurs (brebis ou bergers, marins ou pilotes, disciples ou maîtres 815 s) font allusion de manière obscure à la saine réaction de la chrétienté en des circonstances adverses (817, 2–8); — le développement se présente sans guère de structure, le prédicateur semblant s'abandonner au moindre détour du fil de ses idées; — la conclusion vient, toute brusque, et sans parénèse à cet endroit du texte (on avait entendu quelques exhortations peu avant la moitié du sermon: 818, 50–55), après quelques réflexions hâtives sur la triple malédiction qui frappe le serpent au paradis. Bref, un sermon décousu, — nous n'avons pas signalé la présence de plusieurs développements centrés sur des comparaisons, — où l'on s'explique que le prédicateur a dû peut-être parfois secouer l'attention de son auditoire: Concentrez-moi donc vous-mêmes²!

Mais notre découverte de l'édition Combefis de 1656 permet un rapprochement supplémentaire: le sermon BHG 1930m, *in sancta lumina*, nous semble proche du Aldama 494 par plusieurs tournures, images et manières de parler; toutefois, on n'y trouve point la cheville caractéristique. Ainsi, le prédicateur se compare au pêcheur qui va confier à son auditoire la perle précieuse tirée (*ἀνιμασθαί*) des profondeurs de la mer (817^{26,34,37}; Comb. 120, 22); tout comme celle du Baptiste, son activité n'a que faire de bœufs et de charrue pour porter son fruit (817⁵⁷; 124, 8); des deux côtés, l'hérétique est qualifié, non de vipère lubrique, mais de chien enragé (*λυσσάω* 817⁴⁵; 125, 23). Outre ces détails d'expression, le développement du sermon in s. lumina manque quelque peu de rigueur dans ses deux derniers cinquièmes (p. 151–168): il pourrait bien provenir du même auteur que le 494, à ce point de vue.

A supposer qu'il soit bien celui du ms., le titre reflète l'usage liturgique mais ne correspond pas exactement au contenu: nous avons ici une exégèse des péripécies du baptême et, depuis 141, de la tentation du Christ au désert³; l'idée que le démon ignore la divinité du Christ et cherche à la

¹ A part l'un ou l'autre accident de copie aisément explicable dans une pareille accumulation, la série semble bien figée dans les quelques témoins collationnés; et ce, dès le Xe siècle, en des centres aussi éloignés que le Sinaï et Constantinople (couvent du Stoudios). Voir PG 819, 13–42; cf. Dictionnaire de Spiritualité, s. v. Ephrem, 812, 15°, pour des développements analogues.

² Ce défaut de structure rejoint une caractéristique du Aldama 303, — voir ci-dessus p. 133, n.2 le titre qui révèle déjà ce manque d'unité, — mais aussi un reproche adressé, peut-être à tort, à Jean par Jérôme (adv. Joan. 11; Caspari, p. 168; PL 23, 364D) à propos de son sermon devant Epiphane: de fide et omnibus ecclesiasticis dogmatibus . . . locuti sumus. . .

³ Noter l'ordre curieux de présentation des trois tentations: 1, 3, 2.

découvrir tandis que, suivant *l'économie*, le Christ entend la lui cacher, amène l'homilète à présenter aussi la crucifixion (depuis la p. 151) et la descente du Christ aux enfers (166 s.).

Il existe toutefois une importante différence entre ce dernier sermon et les quatre autres : ici, abondance de discours imaginés ou de réflexions en a parte prêtées aux personnages : monologues du démon et de la mort, mais aussi paroles du Christ, du prophète Zacharie, du bon larron ou des Juifs sous la croix. Est-ce bien le même orateur ?

Tel est notre apport à la question de l'héritage littéraire de Jean de Jérusalem : le sermon de Aldama 494 nous semble du même auteur que le 303 ; en outre, de complexes et subtiles parentés internes, trop brièvement présentées ici, permettent de croire que le texte BHG 1930m serait du même prédicateur que le 494, malgré une forme oratoire assez diverse¹.

¹ Quoi qu'il en soit, le BHG 1930m révèle le même *Sitz im Leben* que le Aldama 303 : polémique anti-arienne : 141, 7, rejet de «ktisma» ; allusion triple à des formules de prière des Ariens : 147, 16s (cf. 161, 15-17) et 158, 22-24 : «dans leurs supplications litaniques, ils disaient (au Fils) : Prie(-s'en) ton Père».

La Sagesse et le logion 3 de l'Évangile selon Thomas

J.-E. MÉNARD, Strasbourg

Le logion 3 de l'Évangile selon Thomas se lit ainsi: «Jésus a dit: Si ceux qui vous guident vous disent: Voici, le Royaume est dans le ciel, alors les oiseaux du ciel vous devanceront; s'ils vous disent qu'il est dans la mer (θάλασσα), alors les poissons vous devanceront. Mais (ἀλλά) le Royaume est à l'intérieur de vous et il est à l'extérieur de vous. Quand (δταν) vous connaîtrez, alors (τότε) vous serez connus et vous saurez que vous êtes les Fils du Père qui est vivant. Mais (δέ), si vous ne vous connaissez pas, alors vous êtes dans la pauvreté, et vous êtes la pauvreté»¹. Ce logion veut être une réinterprétation de Dt., XXX, 11–14 et de Rm., X, 6–8. Dt., XXX, 11–14 dit ceci: «Cette loi que je te prescris aujourd'hui n'est pas au-delà de tes moyens ni hors de ton atteinte. Elle n'est pas dans les cieux pour qu'il te faille dire: Qui montera au ciel pour nous la chercher, que nous l'entendions pour la mettre en pratique? Elle n'est pas au-delà des mers qu'il te faille dire: Qui ira pour nous au-delà des mers nous la chercher, que nous l'entendions pour la mettre en pratique? Car la Parole est tout près de toi, elle est dans ta bouche et dans ton cœur pour que tu la mettes en pratique.» Paul écrit de son côté: «La justice née de la foi parle ainsi: Ne dis pas dans ton cœur: Qui montera au ciel? entends: pour faire remonter le Christ de chez les morts. Que dit-elle donc? La Parole est tout près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur, entends: la Parole de la foi que nous prêchons.» Si le texte de Dt. insiste sur les difficultés que présentait la pratique de la Loi, au point que dans l'exégèse rabbinique il était devenu comme un proverbe pour dire qu'une chose est impossible², il ne contredit pas la pensée de Paul sur la nécessité de la grâce dans l'intelligence du mystère divin. En effet, la contradiction entre les deux textes ne saurait être qu'apparente, parce que déjà sous le texte deutéronomique se cache une thèse fréquente dans la littérature sapientielle, à savoir que la Sagesse est inaccessible en elle-même et qu'il faut la grâce de Dieu pour la révéler³.

Dans le poème sur la recherche de la Sagesse qui termine le Livre de l'Ecclésiastique, Ben Sira enseigne à ses disciples que la Sagesse est proche

¹ Cf. A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Yassah 'Abd al Masih, L'Évangile selon Thomas, texte copte établi et traduit, Paris, 1959, p. 3.

² Cf. Strack-Billerbeck, III, p. 278–281.

³ Cf. H. Cazelles, Le Deutéronome², Paris, 1958, p. 121, note a.

d'eux, LI, 26: *ἐγγὺς ἐστὶν εὐρεῖν αὐτήν*. Après avoir célébré le caractère inaccessible de la Sagesse, inconnue de l'abîme et de la mer et qui ne se trouve nulle part sur terre, Job déclare que Dieu l'a concédée à l'homme (XXVIII, 28), ce qui est à comparer à plusieurs textes prophétiques dépendant de Jr., XXXI, 31–34, où Yahvé intervient pour se faire le docteur des hommes, cf. Is., LI, 16: «J'ai mis mes paroles dans ta bouche»; LIX, 21: «Mon esprit que j'ai mis sur toi et mes paroles que j'ai mises dans ta bouche». C'est surtout le Livre de Baruch qu'il faut toutefois citer. Aucun homme, déclare Baruch, n'aurait pu se procurer la Sagesse divine, eût-il parcouru pour la découvrir toutes les régions de l'univers, mais c'est la Sagesse elle-même qui, d'une façon purement gratuite, s'est révélée aux hommes (III, 29–30, 37–38).

Baruch et Paul ont en commun non seulement la suppression de toute mention des commandements du texte deutéronomique, mais encore l'idée de descente d'un être divin du ciel sur la terre (Ba., III, 29; Rm., X, 6). Dans la littérature sapientielle (Jb., XXVIII, 14; Sir., I, 3; XXIV, 5), la Sagesse a parcouru le cercle du ciel et s'est promenée dans les profondeurs de l'abîme.

La pensée sapientielle de Paul, influencée sans doute aussi par certains Targumim¹, est donc que la grâce suffit à l'intelligence du Mystère du Christ. Tout autre est la pensée du logion 3 de l'*Évangile selon Thomas*. Sa notion de Sagesse n'est plus celle de la Bible, tout comme sa notion de Royaume s'éloigne de celle de Lc., XVII, 21b. On passe ici de la Sagesse biblique à une sagesse grecque et à une mystique par introversion. On pourrait à cet égard comparer ce logion 3 de l'*Évangile selon Thomas* à la sent. 96 de l'*Évangile selon Philippe*: «Le Père était dans le [Fils], et le Fils, dans le Père. Tel est le Royaume des cieux»².

McL. Wilson entend cette dernière sentence du Fils Jésus (cf. Jn., XIV, 9 ss.; XVII, 3)³. L'auteur de l'*Évangile selon Philippe* donne sans doute à sa pensée une tournure bien générale, mais, si l'on replace la sentence mentionnée dans son contexte immédiat et médiate, celle-ci peut s'entendre du gnostique consacré des sentences précédentes, le fils de la chambre nuptiale, celui qui est Christ (sent. 67) et qui doit s'identifier au Père (sent. 44). Un principe qu'il ne faut pas oublier dans l'interprétation des écrits gnostiques est que leurs auteurs jouent constamment sur deux registres, et que leurs textes comportent toujours un double sens. Le Fils, par exemple, est avant tout pour eux le prototype des parfaits, leur totalité et leur projection mythique.

¹ Cf. Codex Neofiti, No 1 et A. Diez Macho, dans Est. Bibl., 15 (1956), p. 446–447; S. Lyonnet, Saint Paul et l'exégèse juive de son temps. A propos de Rm., X, 6–8 (Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert), Paris, 1957, p. 501–504.

² Cf. J.-E. Ménard, L'*Évangile selon Philippe*. Introduction, texte, traduction, commentaire, Paris, 1967, p. 93, 214–215.

³ Cf. The Gospel of Philip, Londres, 1962, p. 158; aussi sent. 20 et B. Gärtner, The Theology of the Gospel of Thomas, Londres, 1961, p. 138.

Il est de l'essence de la gnose que le spirituel se retrouve en Dieu, dans ce Dieu suprême, le Père, qui est à l'intérieur de lui¹. Le Royaume des cieux, le Plérôme², consiste à s'identifier à Dieu par la connaissance³. Cette union de connaissance, qui se rencontre déjà dans les Évangiles canoniques⁴ et dans les Apocryphes⁵, est dans la gnose l'identification et la compénétration silencieuse du Père et du Fils, de l'objet et du sujet. La pensée ressemble à celle de Plotin⁶, chez qui le Beau est déjà présent à l'âme, sans y être jamais venu. Pareille pensée est opposée à tout messianisme, elle baigne dans une atmosphère de mystique atemporelle et elle est nettement hellénique. Elle est une mystique d'identification.

Il peut être vrai que la réciprocité de la connaissance du Père et du Fils (le spirituel) soit d'origine chrétienne⁷. Mais, tandis que le logion 3 de l'*Évangile selon Thomas* ou l'*Évangile de Vérité*⁸ s'approprient l'expression paulinienne et la rattachent à une pensée grecque, où il n'est question que de la connaissance de Dieu par l'homme⁹ — la gnose est avant tout une technique d'accès au divin — chez s. Paul, c'est la connaissance de l'homme par Dieu qui vient en premier. Le brusque changement de l'actif au passif en I Cor., VIII, 1—3, de même que l'«avoir connu» de Gl., IV, 8—9, manifeste bien que c'est Dieu qui a toujours l'initiative de l'histoire du salut, que sa connaissance de l'homme correspond à un plan salvifique, que c'est d'abord lui qui nous a choisis, qu'autrement il nous serait impossible de le connaître. Ce plan salvifique et cette priorité de la connaissance de Dieu peuvent paraître faire l'objet chez Jn. d'une affirmation moins centrale et moins systématique, à cause de la complexité littéraire, et des attaches à la fois judaïques et grecques de l'Évangile, mais la réciprocité de la contemplation entre Dieu et l'homme suppose quand même chez lui l'élection de la part de Dieu. Et surtout, cette connaissance réciproque demeure pour lui basée sur un événement historique, la révélation du Christ. Cet événement, dans les textes gnostiques, perd étrangement de ses dimensions temporelle et apocalyptique.

D'autre côté, une expression comme celle du logion 3 de l'*Évangile selon Thomas*: connaître — être connu, doit être remise dans le large contexte des théories gnostiques, selon lesquelles tout dualisme doit se résoudre en une

¹ Cf. Évangile selon Philippe, sent. 69; Plotin, Enn., VI, 9, 7, 8.

² Cf. Évangile selon Philippe, sent. 123, 125, 127.

³ Cf. C. H., I, 31; VII, 2; X, 4, 15; Évangile de Vérité, p. 19, 32—33; 42, 26 ss.

⁴ Cf. Jn., I, 1 (avec le commentaire d'Ir., Adv. Haer., I, 8, 5); XIV, 9 ss.; XVII, 3.

⁵ Cf. Actes de Jean, 100: II, 1, p. 201, 11—12 Bonnet; A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, IV: Le dieu inconnu et la gnose³ (É. B.), Paris, 1954, p. 236.

⁶ Cf. Enn., V, 5, 8.

⁷ Cf. I Cor., VIII, 2—3; XIII, 12; Gl., IV, 3.

⁸ Cf. p. 19, 32—33.

⁹ Cf. J. Dupont, Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul (Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae, series II. 4). Louvain-Paris, 1949, p. 66—87.

Unité, l'extérieur devenir l'intérieur, la gauche, la droite, le transcendant, l'immanent. C'est ainsi que le Royaume des cieux est caché et manifesté dans l'*Hymne des Naassènes*¹, que ce même Royaume est à la fois intérieur et extérieur, comme ici au logion 3 de l'*Évangile selon Thomas*, que dans l'*Évangile de Vérité* on passe, étant parfait, de la gauche à la droite, que Dieu se repose en ses élus, et, eux, en lui².

C'est en somme la grande loi de l'immanence grecque qui joue dans la gnose : le Père est dans les Éons, et les Éons sont dans le Père, et ceux-ci sont parfaits, indivisibles, de cette indivisibilité qui est celle de Dieu³. Grâce, toujours, à cette loi de l'immanence, selon laquelle le dedans est le dehors et le Tout est Dieu, on peut dire que la racine des Éons est dans leur Principe⁴. C'est seulement dans le Tout, en tant qu'il est sa racine, que le Père peut vivre⁵. Au fond, le Père du Tout est la synthèse de toutes les parcelles de divinité dont il est l'Âme⁶. Tous les Éons, qui sont ces parcelles de l'*anima mundi*, constituent le lieu divin du Plérôme.

La gnose est donc avant tout connaissance de soi. « Qui se trouve (se connaît) lui-même, le monde n'est pas digne de lui » (*Évangile selon Thomas*, log. 111). Connaîtrait-on toute chose, tout en étant privé de soi-même, tout en ne se connaissant pas soi-même, on serait « privé du lieu tout entier », du Tout et de tout (*Évangile selon Thomas*, log. 67) : tant que l'on n'a pas connu son « moi » réel, son « moi » véritable tel qu'il est en soi, l'*ὄντως ἑαυτός*, on manque de tout, on est *ἐνδεής πάντων*, dans un état qui est indigence, besoin, pauvreté (*πενία*)⁷. La *πρωξεία* (mⁿthēke) signifie donc l'*ἀγνοσία*, l'*ἄγνοια*, tandis que le Royaume, c'est la connaissance simultanée de nous-mêmes et de Dieu dans un même acte, c'est reconnaître Dieu comme le lieu permanent de notre être originel et foncier, c'est reconnaître qu'il est notre Père et que nous sommes ses enfants, les fils du Vivant par excellence.

¹ Cf. Hipp., Elench., V, 10, 2.

² Cf. p. 31-32; 42, 21-22.

³ Cf. Ir., Adv. Haer., I, 15, 4-5.

⁴ Cf. Id., ibid., I, 2, 1.

⁵ Cf. Évangile de Vérité, p. 42, 33-37.

⁶ Cf. ibid., p. 42, 36-37.

⁷ Cf. Porphyre, De Abstinencia, III, 27, p. 226, 13-17 Nauck; Id., Sententiae ad intelligibilia ducentes, 40, 3, p. 36, 17-18 Mommert (les textes sont cités et la thèse étudiée par H.-Ch. Puech, dans Annuaire du Collège de France, 62^{ème} année, [1961-1962], p. 201).

Les *Catéchèses Mystagogiques* de Saint Cyrille de Jérusalem

Inventaire de la tradition manuscrite grecque

A. PIÉDAGNEL, Montsoulst

Le Dr F. L. Cross, dont plusieurs d'entre vous connaissent l'édition qu'il a publiée à Londres, en 1951, de la Procatéchèse et des Catéchèses Mystagogiques de saint Cyrille de Jérusalem¹, m'a demandé de faire à ce Congrès d'Oxford une communication sur le sujet suivant: «Les *Catéchèses Mystagogiques* de saint Cyrille de Jérusalem. Inventaire de la tradition manuscrite grecque».

N'ayant pas la bonne fortune de connaître les Langues Orientales, je ne me suis servi que des manuscrits grecs, pour établir mon texte critique, en vue de l'édition de ces *Catéchèses Mystagogiques*, parue en décembre 1966, dans la Collection «Sources Chrétiennes». Je me limiterai donc dans cet exposé à ces manuscrits.

Je donnerai d'abord la nomenclature de cette tradition manuscrite; j'indiquerai ensuite les principales constatations qui en découlent; j'esquisserai enfin brièvement la question suivante: y a-t-il un de ces manuscrits, — ou, si l'on préfère, l'une des familles —, qui soit plus sûr que les autres?

I. Nomenclature de ces manuscrits

Voici la liste des dix manuscrits, rangés par ordre d'ancienneté, que j'ai collationnés:

- un manuscrit du X^e siècle, de la Bibliothèque de Munich: Monacensis gr. 394 (l'ancien ms. d'Augsbourg);
- un manuscrit du X^e—XI^e siècle, de la Bibliothèque Vaticane: Ottonianus 86;
- quatre manuscrits du XI^e siècle: l'un, conservé à la Bibl. Nationale de Naples: Neapolitanus — Vindobonensis 8, — un autre, à la Bibl. Bodléienne d'Oxford: Bodleianus Roe 25, — un autre à la Bibl. Nationale de Paris: Coislinianus 227, — un autre à celle de Vienne: Vindobonensis 55;
- un manuscrit du XI^e—XII^e siècle (avec les 3 derniers folios plus récents, sur papier, du 16^e), conservé à la Bibl. Marciana de Venise: Marcianus gr. II. 35;

¹ St. Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments. The Procathechesis and the five Mystagogical Catecheses.

— enfin, trois manuscrits plus récents: Ottobonianus 446, du 15^e siècle; — Monacensis gr. 278, du 16^e, — Ottobonianus 220, du 16^e—17^e.

A ces dix manuscrits s'ajoutent encore trois mss de la Bibl. Vaticane, du 16^e ou 17^e siècle. J'ai su, par une lettre de Mgr Canart, scriptor des manuscrits grecs à la Bibl. Vaticane, que l'un d'entre eux, le Vaticanus gr. 602, est identique à l'Ottobonianus 86 et à l'Ottobonianus 446, et que les deux autres, le Vaticanus gr. 603 et le Vaticanus gr. 1919, sont identiques à l'Ottobonianus 220. C'est pourquoi je n'ai pas cru devoir en faire la collation. Théoriquement il faut donc ajouter aussi ces trois manuscrits.

J'ai eu également connaissance, depuis la parution de mon livre, de deux autres manuscrits du 16^e siècle: l'un conservé à l'Escorial: cod. Ω — III — E, — l'autre à Florence: cod. Riccardi gr. 6. Je sais que M. l'Abbé Bihain, de Louvain, qui prépare lui aussi une édition de ces *Catéchèses Mystagogiques* pour le Corpus de Berlin, les a collationnés.

Je noterai enfin que j'ai examiné deux Florilèges, donnant de brefs extraits des Mystagogiques: le Florilegium Achridense (cod. Ochrid, Musée Nat. 86, XIII^e s.), — et le *Περί τῶν Θεῶν μυστηρίων* (cod. Paris B. N. gr. 900, XV^e s.).

II. Principales constations qui découlent de la collation de ces manuscrits

1. Parmi les dix manuscrits que j'ai cités en premier lieu, on peut en remarquer deux qui n'avaient pas encore été utilisés: le Neapolitanus — Vindobonensis 8, et le Marcianus gr. II. 35 (ce dernier, de valeur inégale, mais qui contient quelques leçons importantes pour l'établissement du texte).
2. L'ensemble de ces dix manuscrits se répartit en trois familles: le Monacensis gr. 394 et le Neapolitanus constituent une première famille; — le Bodleianus, le Coislinianus, le Vindobonensis, le Marcianus, et l'Ottobonianus 220 en représentent une seconde; — l'Ottobonianus 86, l'Ottobonianus 446 et le Monacensis gr. 278 en forment une troisième.
3. Les leçons souvent concordantes de la première famille avec la seconde, ou de la première avec la troisième, — moins souvent au contraire de la seconde avec la troisième —, font entrevoir déjà une supériorité de la première famille.
4. On remarque enfin le cas particulier de deux manuscrits: le Marcianus gr. II. 35, et l'Ottobonianus 220. Ces deux manuscrits font partie, comme je viens de le dire, de la seconde famille. Mais parfois ils présentent une leçon propre, distincte de celle de la famille qui est la leur, ou encore rejoignent quelquefois celles du Monacensis 394.

Pour un cas particulier même, la bonne leçon se trouve seulement dans le Marcianus. Voici ce passage, extrait de la I^{re} Mystagogique, § 5 (SC, n° 126, p. 90—91): *Ἐπειδὴν τοίνυν ἐναντίως τι διαπραττόμενος τούτοις ἄλλως* (τούτοις renvoie aux paroles de la renonciation à Satan, de la promesse

baptismale) — «Si donc *tu es surpris* en train d'accomplir quelque chose qui y soit contraire, tu seras jugé comme parjure». Le mot ἀλῶς ne figure que dans ce Marcianus. Il est omis par le Neapolitanus. Dans les autres manuscrits nous trouvons, à la place de ce mot, soit ἄλλως, soit ἄλλος, soit εἰς (cette leçon, contenue dans le Monacensis 394, pourrait provenir d'un exemplaire ancien, antérieur à la translittération, où le mot ἀλῶς, en majuscules et en partie usé, aurait été transcrit en εἰς), soit encore ἦς ἄλλως, attesté seulement dans la troisième famille, qui paraît tenir compte à la fois de la variante εἰς, impossible grammaticalement et corrigée en ἦς, et de la variante ἄλλως.

Avant d'aborder la question de savoir s'il faut privilégier un manuscrit, j'indique en transition que j'ai abandonné dans mon édition quelques-unes des leçons présentes dans l'une ou l'autre des éditions antérieures, soit parce qu'elles n'existaient dans aucun manuscrit, soit parce qu'elles étaient insuffisamment attestées.

III. Y a-t-il un manuscrit qui soit plus sûr que les autres ?

En collationnant le Monacensis 394, j'ai eu l'impression immédiate et constante qu'il présentait un texte de grande qualité. Pourtant il m'a semblé qu'il méritait aussi quelques réserves, que je voudrais d'abord à ce propos préciser.

En effet, ce manuscrit présente d'abord un certain nombre de leçons propres où l'on peut reconnaître des corrections personnelles du copiste : soit que celui-ci ait réuni dans son texte deux leçons pour aboutir à une «lectio conflans» (par exemple, dans la II^e Mystagogique, § 5, on trouve dans ce Monacensis : Χριστὸς ὄντως ἐσταυρώθη καὶ ὄντως ἐτάφη καὶ ἀληθῶς ὄντως ἀνέστη, tandis que dans tous les autres manuscrits le troisième ὄντως, celui qui précède ἀνέστη, est absent), — soit encore qu'il cite à sa manière les textes de l'Écriture, en les abrégant, ou en les complétant inutilement, ou en mélangeant deux citations différentes.

Plus souvent un certain nombre de leçons propres de ce Monacensis semblent provenir d'un correcteur antérieur qui aurait voulu améliorer le style de l'auteur. Ainsi s'expliquent sans doute dans ce manuscrit, par exemple la substitution de prépositions, — l'emploi d'un verbe composé au lieu du verbe simple, ou inversement, — et surtout un choix des termes propres, qui n'apparaissent pas ailleurs, — ou l'addition de certains mots, dans le souci, semble-t-il, de rendre le texte plus expressif. Ces cas m'ont paru d'autant plus suggestifs que pour la plupart ils ne se trouvent que dans ce seul Monacensis, et même pas dans le manuscrit qui lui ressemble beaucoup, le Neapolitanus.

Cependant, malgré ces réserves, le Monacensis 394 est un manuscrit de grande valeur, et il apparaît bien qu'il faut conclure à sa supériorité.

En effet, en plus de ses convergences fréquentes avec telle ou telle des deux autres familles, ce Monacensis, soit appuyé par le Neapolitanus, soit

seul, présente souvent la leçon la plus satisfaisante, ou même la seule recevable.

Ainsi très certainement la leçon *πατῶν* de la I^{ère} Mystagogique, § 9 (SC, n° 126, p. 98–99): «*Ὅτε οὖν τῷ Σατανᾷ ἀποτάττη, πᾶσαν τὴν πρὸς αὐτὸν πατῶν διαθήκην* . . . » «*Quand donc tu renonces à Satan, foulant aux pieds tout pacte avec lui* . . . » Cette leçon *πατῶν* fut empruntée pour la première fois au Monacensis 394 par Lietzmann en 1903, puis reprise par Rauschen en 1909, le D^r J. Quasten en 1935, et le D^r F. L. Cross en 1951 (les autres manuscrits portent ou *πάντων*, ou *πάντως*: cf. apparat critique, SC, n° 126, *ibid.*).

De même, à la IV^e Mystagogique § 3 (op. cit., p. 136–137), on trouve dans le seul Monacensis 394 la leçon suivante: *χριστοφόροι γινόμεθα, τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος εἰς τὰ ἡμέτερα ἀναδιδόμενον μέλη* — «*nous devenons des porte-Christ, son corps et son sang se répandant en nos membres*» (à la place de *ἀναδιδόμενον*, on trouve dans la plupart des manuscrits *ἀναδεδεγμένοι*, — et dans deux autres *ἀναδιδόμενα*).

Enfin, pour ne pas allonger cet exposé, je ferai allusion seulement à deux autres passages, extraits de la V^e Mystagogique: le premier, à propos de l'épiclese eucharistique (§ 7, voir apparat critique, op. cit., p. 154), — le second, à propos de l'intercession pour les défunts (§ 10, ligne 7, p. 158), où il est très difficile, sinon impossible, d'établir le texte grammaticalement, en partant des autres manuscrits.

Pour plus de détails sur cette appréciation du Monacensis 394, on pourra se reporter à l'Introduction de mon livre (op. cit., p. 60–65).

Avant de conclure, je voudrais noter comment se présentent les titres de la I^{ère} Mystagogique, selon les trois familles indiquées.

1) Dans le Monacensis 394¹, on trouve ce texte: *μυσταγωγία α' Ἰωάννου ἐπισκόπου Ἱεροσολύμων*.

2) Dans les manuscrits de la troisième famille, c'est-à-dire l'Ottobonianus 86, l'Ottobonianus 446, et le Monacensis gr. 278, on lit: *μυσταγωγία πρώτη πρὸς τοὺς νεοφωτιστοὺς . . . τοῦ αὐτοῦ Κυρίλλου καὶ Ἰωάννου ἐπισκόπου*.

3) Enfin, pour les cinq manuscrits de la seconde famille, c'est-à-dire le Bodleianus Roe 25, le Coislinianus 227, le Vindobonensis 55, le Marcianus gr. II. 35, et l'Ottobonianus 220, les Mystagogiques, qui suivent les Catéchèses Prébaptismales comme dans les autres manuscrits, prennent place sans nom d'auteur, le nom de Cyrille figurant en général en tête du codex².

¹ Le second manuscrit de la même famille, le Neapolitanus — Vindobonensis gr. 8, comporte une lacune au début de cette I^{ère} Catéchèse: le titre manque donc également.

² C'est le cas du Bodleianus Roe 25 et du Vindobonensis 55. Le Marcianus II. 35 mentionne le nom de Cyrille en tête de l'Épître à Constance, qui prend place entre deux Mystagogiques, par suite d'un déplacement accidentel des folios; — l'Ottobonianus 220, qui cite lui aussi le nom de Cyrille juste avant l'Épître à Constance, le fait figurer d'autre part et dans une note du folio de garde à propos de la Procatéchèse et des dix-huit Prébaptismales, et dans la table de la fin à propos des cinq Mystagogiques. Quant au Coislinianus 227, qui ne contient ni la Procatéchèse ni le début de la première Prébaptismale, il ne cite nulle part un nom d'auteur.

Disons donc, pour résumer cette question des titres, que le Monacensis gr. 394 présente les *Catéchèses Mystagogiques* comme l'œuvre de Jean de Jérusalem, — trois manuscrits, comme l'œuvre de Cyrille et de Jean, — et que cinq autres semblent les considérer comme faisant partie du même ensemble que les *Catéchèses Prébaptismales* de Cyrille.

Par le fait même, je viens de soulever devant vous en terminant, et en faisant appel ici à ce seul argument tiré des titres des manuscrits, le problème de l'auteur de ces *Catéchèses Mystagogiques*. Sont-elles de Cyrille de Jérusalem ? Sont-elles plutôt de Jean II, son successeur ?

J'ai examiné assez longuement, dans l'Introduction de mon livre¹, cette question, que je n'ai pas cru en définitive, pas plus que le Dr J. Quasten en 1963, pouvoir trancher. Mais naturellement un sérieux problème est posé. Je sais que M. l'Abbé Bihain considère que ces *Catéchèses Mystagogiques* ne peuvent pas être de la main de Cyrille. La recherche des années qui viennent permettra d'y voir encore plus clair sur ce problème qui, pour important qu'il soit, ne nous empêche pas de fixer notre attention principale sur le texte de ces admirables *Catéchèses sacramentelles*, à la fois simple et précieux.

¹ Cf. p. 18—40.

L'histoire dialoguée dans la littérature patristique grecque

M. PLEZIA, Kraków

Au III^e Congrès des Études Patristiques en 1959 nous avons eu l'honneur de présenter une communication imprimée ensuite dans les *Studia Patristica* IV pp. 490—496 (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* Bd. 79, Berlin 1961) sous le titre *L'histoire dialoguée: procédé d'origine patristique dans l'historiographie médiévale*. Notre dessein y était de suivre, dans la littérature médiolatine, le développement de la manière particulière d'écrire l'histoire qui consiste à raconter les événements, qu'on tient à présenter, non sous la forme d'un discours continu, ce qui paraîtrait le plus naturel, mais en les faisant rappeler par deux ou plusieurs personnages engagés dans une sorte de dialogue. Nous avons signalé les débuts de cette forme chez deux éminents écrivains de l'époque patristique: Sulpice Sévère dans son *Dialogue sur la vie et les miracles de St Martin*, et Grégoire le Grand dans les *Dialogi sanctorum*. C'est grâce à ces deux modèles fort réputés que la tradition de l'histoire dialoguée s'est conservée au moyen âge, surtout dans la littérature hagiographique, jusqu' à la moitié du XIII^e s.

Mais nous avons eu tort d'avoir déclaré, dans notre article précité, que l'antiquité classique ne nous avait laissé aucun exemple d'application du dialogue à un sujet historique. Il nous aurait fallu mieux avoir tenu compte du vieux principe «*nihil umquam fuisse in litteris Latinis, quod non existisset prius in Graecis*», qui s'est vérifié dans ce cas une fois de plus. Nous profitons donc de l'occasion pour revenir à ce sujet en complétant nos observations sur l'histoire dialoguée dans la littérature latine par quelques remarques à propos de la même forme du récit historique chez les auteurs grecs, ce que nous permettra à la fois de remonter beaucoup plus haut dans l'histoire de cette composition littéraire. Nous le faisons d'autant plus volontiers que dans la monographie récente de M. Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, Berlin 1966, le dialogue historique ne se dégage pas du fond des autres espèces du genre, n'entrant pas, à la rigueur, dans le cadre de la recherche, puisqu'il n'apparaît, chez les chrétiens, qu'avec le commencement du Ve s.

C'était exactement à la même époque à laquelle Sulpice Sévère venait de publier en Gaule son *Dialogue sur St Martin* (vers 404) que Palladius, l'évêque d'Hélénopolis, s'appropriait, en Égypte, à rédiger (407 ou 408) une

vie de St Jean Chrysostome¹, à la fois une apologie de ce grand Père, mort 407 en exil au bord de la mer Noire. La situation dans laquelle se trouvait son biographe était fort délicate: banni lui-même par l'empereur Arcadius, il vivait à Syène en Haute-Égypte, sous l'œil du patriarche d'Alexandrie Théophile, ennemi acharné de son héros, et c'était précisément un pamphlet du patriarche (*σύγγραμμα*, cap. XIII med.) contre St Jean qu'il se proposait de réfuter². Dans ces circonstances, la prudence s'imposait évidemment et nous croyons, pour notre part, que c'était par mesure de précaution que Palladius choisit de donner à son œuvre l'apparence d'un écrit publié récemment à Rome. Il le présente sous la forme d'une conversation entre un diacre romain nommé Théodore et un certain évêque venu d'Orient qui reste anonyme. Leur dialogue se déroule en présence de quelques autres personnages dont un au moins prend incidemment la parole (*τῶν παρόντων τις*, cap. XIX init.). On nous laisse entendre que le diacre ne manquera pas de fixer par écrit les souvenirs de leur entretien (cap. XX init.). L'anonymat de l'auteur est gardé scrupuleusement au point de faire parler de Palladius comme d'une personne absente de Rome à ce moment-là; on mentionne même son exil à Syène (cap. IV init., XIX fin., XX init.). Tout cela ne peut pas nous empêcher d'entrevoir dans Palladius, avec la plupart des critiques modernes, le vrai auteur de l'ouvrage.

Le rôle que chacun des personnages principaux joue dans la composition du dialogue s'adapte d'une manière fort naturelle aux circonstances dans lesquelles la conversation est supposée avoir eu lieu. Dans la première partie, faisant une sorte d'introduction (cap. I–IV), on s'entretient sur les répercussions que la déposition de Jean Chrysostome du siège episcopal de Constantinople a suscitées à Rome et auprès du pape Innocent. C'est le diacre, par conséquent, qui s'y met sur le premier plan: il raconte les démarches que le Saint Siège a faites en faveur du déposé et il cite comme pièces à l'appui différentes lettres officielles échangées à ce sujet. Dans la suite, par contre, le rôle joué par l'évêque, témoin oculaire des choses qui se sont passées en Orient, l'emporte considérablement sur son interlocuteur qui, en général, se contente de poser des questions aptes à aiguiller l'attention du narrateur sur les sujets que l'auteur lui-même tient à traiter. Il en est ainsi surtout dans la seconde partie de l'ouvrage (cap. V–XI) qui est à la fois la partie biographique proprement dite. Dans la troisième (cap. XII–XX) la conversation prend pour objet les accusations que les ennemis de Jean ont soulevées contre lui; il y en a cinq et l'évêque ne tarde pas à les dissiper l'une après l'autre. Le dialogue prenant la forme d'une discussion véritable, l'importance du diacre se fait sentir de nouveau: c'est

¹ BHG n° 870; PG 47, coll. 5–82; éd. crit. P. G. Coleman-Norton, Cambridge 1928; à consulter: O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* IV, Freiburg i. Br. 1924, p. 155 s.; Heussi RE XVII 2, coll. 203 s.

²Fr. Aengenvoort, *Der Dialog des Palladius über das Leben des hl. Johannes Chrysostomos*, Jahresbericht des Collegium Augustinianum zu Gaesdonck 1912/13.

lui qui rapporte les accusations, tout en étant désireux de les voir réfutées, et parfois il se laisse entraîner dans une série de questions et de réponses à l'allure vraiment socratique (cap. XVI ad fin.).

Frappé par ces passages M. Ubaldi, l'auteur de la plus pénétrante analyse de la forme littéraire du Dialogue de Palladius¹, a beaucoup insisté sur les réminiscences platoniciennes qu'il y découvrait et surtout sur sa parenté avec Phédon. Mais les rapprochements entre les écrits platoniciens et notre dialogue qu'il a signalés soit dans certains motifs, soit dans la phraséologie, sont loin de prouver que Platon était le principal modèle de ce dernier. Leur différence essentielle et primordiale consiste dans le fait que chez Platon c'est le problème d'ordre théorique qui occupe la première place, tandis que Palladius s'intéresse surtout à la vie et aux actes de St Jean. Dans Phédon même les derniers moments et la mort de Socrate ne servent-ils que de mise en scène — grandiose il est vrai — de la question de l'immortalité de l'âme. Bien au contraire, chez Palladius c'est l'apologie de Chrysostome qui compte en premier lieu, sans être en aucun sens un prétexte à des développements purement spéculatifs. Car, en fin de compte, le dialogue platonicien est surtout problématique et celui de Palladius biographique et polémique.

Comme tel il est le plus proche parent du dialogue de Sulpice Sévère sur St Martin dont il est aussi contemporain. Le fait qu'ils ont tous les deux vu le jour exactement à la même époque et cependant dans des régions opposées de la Méditerranée, semble exclure la possibilité que l'un ait été influencé par l'autre. Ils sont donc, indépendamment l'un de l'autre, descendants d'une tradition plus ancienne dont il nous reste à découvrir l'origine.

Or il semble que la juste voie à la solution de ce problème ait été indiquée par feu mon maître M. Sinko, bien connu des patristiciens par ses importants travaux sur Grégoire de Nazianze; il est aussi l'auteur d'une Littérature grecque très détaillée dans laquelle, en parlant de la production littéraire de Palladius, il a fait brièvement observer que l'idée d'écrire une biographie dans le cadre de dialogue n'était pas tout à fait nouvelle à cette époque comme le montre l'exemple de Satyros et de sa vie d'Euripide².

Rappelons que Satyros, le Péripatéticien — *doctus vir* selon l'opinion de St Jérôme (*De viris ill.* praef.) — a vécu vers la fin du III^e s. av. J.-C., et qu'il s'est rendu célèbre par son recueil de biographies (*Bioi*) des hommes d'action ainsi que des personnalités littéraires: philosophes, poètes, capitaines et monarques³. Une heureuse trouvaille papyrologique nous a restitué il y a cinquante ans des fragments assez étendus de sa vie d'Euripide (Oxyr. Pap. IX 124 ss.) qui jettent une lumière nouvelle et inattendue sur

¹ P. Ubaldi, Appunti sul 'Dialogo storico' di Palladio, Memorie della reale Accademia delle Scienze di Torino, ser. II, t. LVI, 1906, pp. 225-235.

² T. Sinko, Literatura grecka III 2, Kraków 1954, p. 97.

³ C. F. Kumaniecki, De Satyro Peripatetico, Cracoviae 1929.

la composition de l'ouvrage. Il est maintenant établi que la biographie de ce grand dramaturge athénien a été racontée sous forme d'une conversation entre trois personnages dont deux au moins étaient des femmes, ce qui est curieux, vu le fameux misogynisme d'Euripide. Le rôle principal y appartenait à une personne dont on ignore le nom et qu'on a, par la suite, pris l'habitude d'appeler par la lettre A. Elle est accompagnée par une certaine Diodora qui prend assez souvent la parole, tandis que l'autre femme, Eucleia, n'apparaît qu'une seule fois dans le texte qui nous est parvenu. Nous apprenons son existence seulement par les paroles que l'A lui adresse en disant : «O Eucleia, toi qui es en réalité la plus noble parmi toutes les femmes, puisque tu te rappelles bien que etc.» (col. XIV). Les interventions de Diodora sont, autant qu'on en peut juger d'après les fragments, de nature complémentaire, elles s'ajoutent comme par parenthèse aux développements du narrateur principal. L'introduction de ce personnage permet à l'auteur d'insinuer dans le récit plus facilement des observations tantôt critiques tantôt supplémentaires¹.

Il serait sans doute prématuré de conclure sur la base de seuls fragments de la vie d'Euripide que toute l'œuvre de Satyros aurait revêtu la forme de dialogue. Quoiqu'il en soit c'est lui qui est, à notre connaissance, le premier auteur à avoir employé cette étrange manière biographique. Quel but poursuivait-il en adoptant un tel artifice? Il faut donner la raison au premier monographiste de la biographie gréco-romaine, M. Leo qui, après la découverte des fragments de la vie d'Euripide, a émis l'opinion que c'était en vue de rendre le récit plus agréable aux lecteurs, d'alléger son allure alourdie par de nombreuses citations et d'autres étalages d'érudition que Satyros a recouru à ce moyen². On connaît les effets de la même méthode par les œuvres conservées d'Athénée et d'Aulu-Gelle. Et l'œuvre biographique de Satyros n'était-elle pas, selon l'expression de M. Leo, «ein Buch für den leichten Genuss des mühsam zusammengelesenen Stoffes» — un livre à rendre agréable la lecture des matériaux rassemblés avec peine?³

Le fragment de Satyros conservé sur papyrus est le seul spécimen de cette manière d'écrire une biographie qui nous soit parvenu de la littérature païenne; il est cependant légitime de supposer qu'il y en avait d'autres. Il ne faut jamais oublier que nous ne connaissons la biographie de l'époque hellénistique que par ses débris. Elle était pourtant accessible aux écrivains chrétiens du IV^e et du V^e s. dans une mesure infiniment plus complète qu'elle ne l'est pour nous : St Jérôme p. ex. lisait encore les vies de Satyros et il nous en a conservé un fragment fort important qui se rapporte à Diogène le Cynique (*adv. Iovin.* II 14). Le même Docteur inscrit, au commen-

¹ Kumaniecki op. c. 54 s.

² F. Leo, Satyros' *Bios Euripidou*, Nachrichten von der kgl. Gesellschaft d. Wiss. zu Goettingen, Philol.-hist. Kl. 1912, pp. 274-277.

³ F. Leo, Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form, Leipzig 1901, p. 119.

¹¹ Cross, *Studia Patristica* X

cement de son *De viris illustribus*, le nom de Satyros sur la liste des biographes les plus célèbres de la littérature grecque et romaine. Ne nous étonnons donc pas si l'homme érudit, qu'était Palladius d'après les recherches de M. Ubaldi¹, se serait épris du procédé littéraire dont Satyros est pour nous le représentant unique, mais qui était sans doute beaucoup plus répandu à l'époque. On n'a aucune raison d'hésiter à affirmer la même chose de Sulpice Sévère, chez qui d'ailleurs les réminiscences cicéroniennes se font sentir dans son art de composer le dialogue d'une façon de plus accusées. Tel était le goût de ces temps, qui ont vu tant d'auteurs chrétiens s'approprier et employer avec succès les formes créées et développées jusqu'à la perfection par leurs prédécesseurs païens.

Ces observations nous conduisent à deux remarques d'une portée plus générale. L'une nous apprend que c'est la littérature patristique qui a conservé des spécimens complets d'un genre de biographie remontant à l'époque hellénistique mais disparu ensuite avec la plupart des produits littéraires de cette époque. L'autre relève du fait que la tradition de l'histoire dialoguée, comme nous l'avons appelée, soutenue dans ce moment décisif par les Pères, s'est montrée féconde dans les siècles suivants, mais seulement dans la partie latine de la chrétienté. Car à l'exception de la version grecque de *Dialogi sanctorum* de Grégoire le Grand², qui par le fait même qu'elle est une traduction ne fait que confirmer la règle, il serait difficile de citer un autre exemple de l'application de cette forme dans la littérature grecque du moyen âge.

¹ Ubaldi op. c. 235 ss.

² BHG nos 1446-48; PL 77, coll. 147-430.

**Didyme l'Aveugle est-il bien l'auteur
des livres contre Eunome IV et V attribués à Saint Basile
de Césarée?**

B. PRUCHÉ O. P., Ottawa

Une série de faits, dont certains paraissent contradictoires, oblige à se poser la question : Didyme l'Aveugle est-il bien l'auteur des livres Contre Eunome IV et V, attribués à saint Basile de Césarée ? Un doute planait depuis longtemps sur l'authenticité de ces deux livres. Les Bénédictins, dans leur édition des «Opera omnia» de Basile, en faisaient déjà état. Les principaux arguments résident dans un changement évident de style, et même de genre littéraire, puisque les trois premiers livres sont en forme de dialogue, et les deux derniers de diatribe ou discussion doctrinale assez tendue. Un changement de vocabulaire et, par-delà les mots, certaines conceptions assez peu basiliennes, à en croire les patrologues, inclinaient à chercher, pour auteur de ces deux derniers livres, quelqu'un d'autre. Mais qui ?

Celui qu'on appelait désormais le «Pseudo-Basile», restait inconnu. Certains, en s'appuyant sur des ressemblances indéniables avec le traité *Sur la Trinité* attribué à Didyme l'Aveugle d'Alexandrie, penchaient en faveur d'une appartenance didymienne. Jusqu'au moment où Mgr. Lebon, dont on connaît la science et la perspicacité, découvrit, dans les débris d'un manuscrit syriaque du British Museum (Add. 17 201), une version d'un texte grec qui se trouve dans le quatrième livre *Contre Eunome*. Elle porte cette souscription, qu'il traduit ainsi : «Finita sunt capitula dicta a Didymo Alexandrino adversus Arianos». Mgr. Lebon fit état de sa découverte dans la Revue *Le Muséon*, tome L (1937), aux pages 61—83. Depuis, sur la foi de cette découverte, les patrologues du groupe cappadocien attribuent sans sourciller les livres IV et V *Contre Eunome* du «pseudo-Basile», à Didyme d'Alexandrie. Voilà un groupe de faits. En voici un autre :

Le P. L. Doutreleau, sur des arguments qui me paraissent péremptoires, qu'il serait trop long de reprendre, a remis en question, dans son *Didyme l'Aveugle, Sur Zacharie*, SC 83, pp. 126—128, l'authenticité didymienne des livres *Sur la Trinité*, ébranlant ainsi fortement le principal argument de critique interne en faveur de l'appartenance didymienne des livres *Contre Eunome* IV et V, du «pseudo-Basile».

J'ai moi-même montré jadis dans un article paru dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1948, pp. 207—222, sous le titre : *L'originalité du Traité de saint Basile sur le Saint-Esprit*, que le seul traité

doctrinal connu dont l'authenticité didymienne ne peut aucunement être mise en doute, *Sur le Saint-Esprit* tient beaucoup au traité de saint Basile sur le même sujet, tout récemment paru, et que Didyme, par conséquent, est très proche de saint Basile. Mais c'est Basile qui a influencé l'aveugle d'Alexandrie, et non l'inverse. En particulier sur l'*ὁμότης* comme équivalent du « consubstantiel » nicéen.

En travaillant à la réédition du livre de Basile *Sur le Saint-Esprit* pour la collection Sources chrétiennes, j'ai été amené, en cherchant, dans la tradition indirecte, des témoins d'authenticité, à m'arrêter assez longuement au *Contra impium Grammaticum* de Sévère d'Antioche, un basilien de bonne souche, s'il en est ! L'ouvrage remonte aux environs de 520. Le texte grec en est presque entièrement perdu. Mais il existe une version syriaque, « très fidèle et très littérale », exécutée vers 528, probablement par Paul Callinique. Or, parmi de nombreuses citations de Basile, dont le texte de Sévère est littéralement émaillé et dont la doctrine lui est certainement familière, on trouve : quinze (15) citations explicites du livre IV *Contre Eunome* et une implicite, sous forme de commentaire ; et deux (2) citations explicites du livre V *Contre Eunome*. De même dans les *Lettres de Sévère à Serge*, on trouve deux (2) citations explicites du livre IV *Contre Eunome*. En tout : Dix-sept (17) citations explicites du livre IV et une implicite ; et deux (2) citations explicites du livre V¹. Ces citations ne sont pas occasionnelles : elles viennent toutes à l'appui de la thèse soutenue par Sévère contre son « Grammairien ».

¹ Voici les références précises des citations faites par Sévère. Les pages sont celles de l'édition de Mgr. Lebon dans CSCO de Louvain. Je les mentionne dans l'ordre où elles apparaissent dans l'œuvre de Sévère (*Contra impium Grammaticum*), puis dans sa *Première Lettre à Serge*, ensuite.

IV Contre Eunome ; PG 29, 630 D dans Oratio II, chp. 3 (citation implicite) CSCO 59, p. 57.

IV Contre Eunome ; PG 29, 631 C (six lignes) dans Oratio II, 3 idem.

IV Contre Eunome ; PG 29, 704 C (2 lignes) dans Oratio II, 14 CSCO 59, p. 96.

IV Contre Eunome ; PG 29, 704 CD-705 A (11 lignes) dans Oratio III, chp. 7 CSCO 46, p. 75.

IV Contre Eunome ; PG 29, 705 A (commentaire de la citation précédente) idem, p. 76.

IV Contre Eunome ; PG 29, 704 C (10 lignes) dans Oratio III, 7 CSCO 46, p. 78.

IV Contre Eunome ; PG 29, 693 BC (9 lignes) dans Oratio III, 7 CSCO 46, p. 79.

IV Contre Eunome ; PG 29, 697 C (7 lignes) dans Oratio III, 7 CSCO 46, p. 80.

IV Contre Eunome ; PG 29, 693 C et 697 C (reprise de la finale), idem.

IV Contre Eunome ; PG 29, 701 AB (6 lignes) dans Oratio III, 7 CSCO 46, p. 80.

IV Contre Eunome ; PG 29, 704 B (2 lignes) dans Oratio III, 7 CSCO 46, p. 81.

IV Contre Eunome ; PG 29, 704 C (10 lignes) dans Oratio III, 31 CSCO 51, p. 85.

IV Contre Eunome ; PG 29, 693 B (5 lignes) dans Oratio III, 31 CSCO 51, p. 85. (Cette dernière citation de Basile, faite par le Grammaticos et que Sévère reprend est précédée d'une apostrophe qui en dit long sur la connaissance des écrits basilien — en particulier de ce quatrième livre Contre Eunome — par Sévère : « *Et illi loco alium annectit, ex eadem oratione, in illud: Cum subjecta fuerint ei omnia, tunc et ipse Filius subicietur* (I Cor., 15, 28). *Hunc autem locum, qui ante multa alia in oratione reponitur et etiam ante locum modo allatum, ordine secundum posuit iste indoctus, sic omnibus indicans se ex alienis excerptis illos exscribisce, non autem legisse atque cognovisse singulorum verborum integram dispositionem aut intentionem. Ipse locus se habet sic* (suit la citation). . . »)

IV Contre Eunome ; PG 29, 704 C (10 lignes) dans Oratio III, 33 CSCO 51, p. 100.

Certaines sont assez considérables et de l'ordre moyen d'une dizaine de lignes, parfois plus. Toutes sont formellement attribuées au «sage Basile», à «saint Basile», à «Basile», au «grand Basile», au «très expert Basile dans les choses divines», au «grand et sage Basile en divinités». Pour Sévère, l'appartenance basilienne des livres IV et V *Contre Eunome* ne fait donc aucun doute. Il semble totalement ignorer Didyme l'Aveugle, qu'il ne cite jamais. Aucune référence au traité de Didyme *Sur le Saint-Esprit*, contemporain de celui de Basile et qui reprend à peu de choses près, la même doctrine, alors que celui de l'évêque de Césarée est plusieurs fois cité.

On peut voir dans cette mise à l'écart de Didyme — qui, à mes yeux doit être délibérée, — une volonté de l'évêque monophysite d'Antioche de ne pas prêter le flanc à la critique facile du parti diphysite, en citant, à l'appui de sa thèse un homme suspect d'origénisme et d'ailleurs condamné, à cette époque, par les Conciles. Mais l'argument vaut, avec encore plus de force, pour ce qui est de l'appartenance basilienne des livres IV et V *Contre Eunome*, s'il se trouvait que ces livres eussent dû être attribués à Didyme d'Alexandrie! Erreur qui relèverait de la falsification consciente, provenant d'un basilien aussi reconnu que Sévère d'Antioche! Or savez-vous qui a édité le texte syriaque et la traduction latine de l'ouvrage de Sévère *Contra impium Grammaticum*, ainsi que les *Lettres de Sévère à Serge*, où se trouvent ces dix-neuf (19) citations explicites des livres IV et V *Contre Eunome* dont je faisais mention tout-à-l'heure? Ce même Mgr. Lebon qui attribue ces deux livres à Didyme l'Aveugle sur la foi du fragment de manuscrit découvert au British Museum. Et la date de parution du texte de Sévère est postérieure à l'article du *Muséon*, (qui a paru en 1937,) du moins pour le tome premier (CSCO, *Syri Scriptores* IV, 58—59), lequel a vu le jour après les tomes II et III (CSCO, idem, 45—46, 1929—1933), en 1938, et qui contient deux citations explicites et une implicite du livre IV, formellement attribuées à saint Basile. Il y a là quelque chose de surprenant, d'autant que Mgr. Lebon lui-même reconnaît que, je cite: «Au cours de tout l'ouvrage, le patriarche monophysite fait preuve, en matière patristique, d'une vaste érudition, d'un constant souci d'exactitude et d'un esprit critique toujours en éveil. Ces qualités assurent à ses témoignages touchant les anciens écrits qu'il met à contribution, une autorité à laquelle, jusqu'à preuve du contraire, il est permis et prudent de faire crédit.» (J. Lebon, *Sur quelques fragments des lettres attribuées à saint Epiphane de Salamine*, dans: *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. I, Cité du Vatican, 1946). Mgr. Lebon pensait-il avoir «cette

IV Contre Eunome; PG 29, 693 C (5 lignes) dans Oratio III, 33 CSCO 51, p. 121.

IV Contre Eunome; PG 29, 697 C (7 lignes) dans Oratio III, 33 CSCO 51, p. 121.

IV Contre Eunome; PG 29, 704 B (4 lignes) dans Oratio III, 33 CSCO 51, p. 121.

V Contre Eunome; PG 29, 712 A (8 lignes) dans Oratio III, 11 CSCO 46, p. 148.

V Contre Eunome; PG 29, 717 C (4 lignes) dans Oratio III, 11 CSCO 46, p. 148.

IV Contre Eunome; PG 29, 689 C (6 lignes) dans Lettre I à Serge CSCO 65, p. 60.

IV Contre Eunome; PG 29, 681 B (6 lignes) dans Lettre I à Serge CSCO 65, p. 65.

preuve du contraire» pour les témoignages d'appartenance basilienne empruntés par Sévère aux livres IV et V *Contre Eunome*? Qui le dira?

Je voudrais terminer sur deux hypothèses de travail, ne préjugant de rien. D'une part, si l'on se fait attentif à la façon dont Sévère introduit ses citations des livres *Contre Eunome*, attribués à Basile indistinctement, on s'aperçoit d'une différence notable — et constante — dans la terminologie. Il ne cite pas le livre III. Mais les livres I et II sont toujours indiqués par la phrase: *in prima oratione adversus Eunomium* ou *in secunda ad* (ou: *adversus*) *Eunomium*. Ou encore: *in prima ex orationibus ad impium Eunomium*; *in prima oratione eorum quae contra impium Eunomium scripsit*. Deux fois seulement (Orat. III, 30 et Orat. II, 7) on trouve: *ex prima oratione Antirrheticorum adversus Eunomium*, ou *ex secunda autem oratione in Antirrheticis ad ipsum Eunomium*. Quant aux livres IV et V, dans les citations que nous connaissons, ils sont de préférence introduits par la mention: *in oratione syllogismorum adversus Eunomium* (cinq fois) ou: *in oratione syllogismorum adversus impium et superbum Eunomium* (1 fois) ou: *in libro syllogismorum adversus Eunomium* (1 fois). Terminologie que Sévère n'emploie jamais par ailleurs pour les deux premiers livres qu'il cite. Il est vrai que l'on trouve aussi: *in scriptis suis adversus Eunomium* (Orat. III, 33); *ex oratione adversus Eunomium* (Orat. III, 31); *ex eadem oratione* (idem); *in eadem oratione adversus impium Eunomium* (Orat. III, 7); *in hac ipsa oratione adversus Eunomium* (Orat. III, 7). Mais jamais avec la mention: *in quarta*, ou *in quinta*, comme si Sévère connaissait deux œuvres de saint Basile contre Eunome: l'une groupant, sous forme de «discours» les trois premiers livres, construits en effet dans le genre littéraire du dialogue; et l'autre, — et c'est là notre première hypothèse de travail — constituée par les deux derniers livres, connus par Sévère comme une œuvre à part, sous le nom de: *Livre ou Discours des raisonnements de Basile contre Eunome*, d'un autre style et d'une autre encre . . . La question reste ouverte . . .

Ma deuxième hypothèse de travail vise la découverte faite par Mgr. Lebon et qui a porté à attribuer depuis, sans discussion, les livres IV et V *Contre Eunome* à Didyme. Peut-être n'a-t-on pas assez remarqué qu'il s'agit d'une part d'un fragment de manuscrit et que la suscription: «*Finita sunt capitula dicta a Didymo Alexandrino adversus Arianos*», porte, forcément, sur tout le manuscrit, et pas seulement sur la citation du quatrième livre *Contre Eunome* que rapporte le fragment en question. Rien ne prouve que les livres IV et V *Contre Eunome* aient jamais porté ce nom de *Contre les Ariens*. On vient de voir que Sévère, basilien fidèle, les appelle de préférence: *Raisonnements contre Eunome*, par opposition aux premiers livres, qu'il préfère appeler: *Discours contre Eunome*. Mais rien ne prouve non plus que Didyme n'ait pas composé, de son côté, comme Basile l'avait fait (n'a-t-il pas, lui aussi, un *Livre sur le Saint-Esprit*?) un traité contre Eunome qui aurait porté le nom de *Contre les Ariens* et qui se terminerait par une citation du

livre IV *Contre Eunome* de Basile, à la manière dont Sévère plus tard, devait y faire, du moins le pensait-il, de décisifs emprunts?

Il n'y a plus qu'à regretter que Mgr. Lebon, avec sa finesse et sa perspicacité, ne soit pas au milieu de nous pour répondre à cette question, lui qui est l'auteur et de cette découverte et de l'édition latine de l'œuvre de Sévère *Contra impium Grammaticum*. Faudra-t-il rouvrir le dossier de l'appartenance didymienne des livres IV et V *Contre Eunome*? Je n'ai voulu ici que poser la question telle qu'elle m'est apparue. En somme, Mesdames, Mesdemoiselles et Messieurs, et ce sera ma conclusion, il y a là un problème qui se pose.

Quelques remarques sur la chronologie des œuvres de Saint Ambroise

H. SAVON, Paris

L'intérêt d'une chronologie exacte et précise de l'œuvre de S. Ambroise n'échappe à aucun de ceux qui s'adonnent à l'étude de l'antiquité chrétienne. Malheureusement la difficulté de l'entreprise égale son utilité. Aussi ne doit-on s'étonner ni des nombreuses tentatives qui ont été faites pour résoudre ce problème, ni des obscurités et des incertitudes qui subsistent malgré tant d'efforts.

Ici, comme en bien d'autres domaines, les Mauristes ont jeté les bases des recherches futures. Mais leurs conclusions ont été révisées, critiquées et corrigées à maintes reprises. Citons Maximilian Ihm en 1890¹, Gerhard Rauschen en 1894², M. le Professeur von Campenhausen en 1929³. C'est enfin M. le Professeur J.-R. Palanque qui, dans son ouvrage sur *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, a donné la dernière présentation d'ensemble de la question⁴. Il ne faut pas oublier les études particulières, dont l'objet est de dater tel ou tel texte de l'évêque de Milan. À côté d'un important article de Wilbrandt⁵, il convient de rappeler les introductions données par les éditeurs du Corpus de Vienne, Schenkl, Petschenig et, en dernier lieu, le R. P. Fallér à qui l'on doit à ma connaissance, les études les plus récentes sur la chronologie ambrosienne⁶. Pour se faire une idée précise de l'état de la question qui nous occupe il est donc indiqué de partir du troisième appendice de l'ouvrage de M. J.-R. Palanque. L'auteur y rappelle les positions de ses prédécesseurs et y présente son propre système⁷. Il convient ensuite de comparer celui-ci aux conclusions auxquelles est parvenu plus récemment le R. P. Fallér.

¹ *Studia Ambrosiana, Jahrbücher für Classische Philologie, Supplementband XVII* (1890).

² *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Großen, Freiburg, 1897.*

³ *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, Berlin, 1929.*

⁴ *Saint Ambroise et l'Empire Romain, Paris, 1933.* F. Homes Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose, Oxford, résume l'état de la question en 1935.*

⁵ *Zur Chronologie einiger Schriften des hl. Ambrosius, Historisches Jahrbuch, München, t. XLI (1921), pp. 1-19.*

⁶ *CSEL, t. LXIII, pp. 19*-30*, 61*-80*, 81*-89*, 101*-106*, 114*-117*, t. LXXVIII, pp. 5*-10*, t. LXXIX, pp. 15*-17*.*

⁷ *op. cit., pp. 480-556.*

C'est après avoir fait cette mise au point que l'on peut se demander utilement dans quelle mesure nous possédons une chronologie sûre des œuvres de S. Ambroise ou au moins des certitudes assez nombreuses pour tenter de retracer l'évolution doctrinale de l'évêque de Milan¹.

Il ne saurait être question de méconnaître l'importance des recherches déjà faites. Je voudrais simplement ici montrer par deux exemples qu'il faut les utiliser avec précaution et je regrette à l'avance que les limites de cet exposé donnent à ces quelques remarques un caractère trop exclusivement négatif.

Si nous nous référons au système le plus récent, celui de M. J.-R. Palanque, nous remarquons d'abord que l'auteur étudie les différents textes d'Ambroise en suivant, au lieu de la classification traditionnelle des éditeurs, un ordre chronologique reconstitué. Un tel choix incline inévitablement à majorer les indices de datation des œuvres étudiées, pour la simple raison qu'il faut bien attribuer une place à chacune d'entre elles. Il est vrai que certains résultats sont présentés par l'auteur lui-même comme de simples conjectures. Mais d'autres fois c'est le lecteur qui n'est pas convaincu par les raisons qu'on lui propose.

On peut par exemple éprouver beaucoup d'hésitations devant l'argumentation par laquelle M. Palanque établit une relation chronologique entre la bataille d'Andrinople et le Traité sur Noë. A la page 499 de *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, on lit notamment: «Un passage jusqu'ici inaperçu sur l'empereur tué à la guerre paraît bien un souvenir de la bataille d'Andrinople et il semble, plus loin, qu'il soit fait allusion à Gratien le juste sauvé du péril et pourvu d'une bonne armée». Voici le premier des textes évoqués par M. Palanque: «Sed quemadmodum in bello cum imperator ab hoste occiditur, commoritur eius exercitus atque omnis comminuitur uirtus militaris, sic non discrepare a iustitia uisum est, cum interiret homo, cui regalem quandam dominus deus in omne animantium genus potestatem dedit, ut omnibus uolatilibus feris bestiis imperiali praeesset auctoritate, quod etiam pecudes et quaecumque erant inrationabilia commorerentur animalia»².

En fait, comme l'indiquait déjà Schenkl, Ambroise suit ici de très près les *Quaestiones et Solutiones in Genesim* de Philon d'Alexandrie. A l'exception de quelques fragments ce texte ne nous est connu que par l'intermédiaire d'une ancienne version arménienne. Voici, dans la traduction anglaise récente de M. Marcus, le passage qui nous intéresse:

«In the first place, just as when a king is killed in battle his military forces also are struck down together with him, so He decides now too that when the human race is destroyed like a king, other beasts should be destroyed together with it»³.

¹ Ce point de vue génétique est celui qu'adopte, par exemple, E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, Münster 1965.

² De Noë 10, 31, CSEL, t. XXXII, 1, pp. 432-433.

³ Trad. Marcus, Cambridge, Mass., 1953 (Loeb Classical Library), p. 82.

Or Ambroise démarque longuement, dans le *De Noe les Quaestiones* de Philon. Rencontrant dans le texte qu'il paraphrasait la comparaison du souverain tué à la guerre, il l'a adoptée comme le reste, sans qu'on puisse voir là une allusion précise à des faits contemporains.

Il en est de même pour le second passage avancé par M. Palanque :

«Sic in mari nauigantes et in bello exercitus, si illis non desit gubernatoris peritia, istis imperatoris prudentia, a periculo tuti sunt aliena ope. Sed quia boni imperatoris bonus exercitus est, ideo etiam in eo laudem iusti intellegimus non praeteriri, qui talem instituit domum suam, ut uirtutis fulgeret consortio, meritoque inuenit salutem cognatio»¹.

En fait, bien que l'apparat de Schenkl ne donne ici aucun parallèle, Ambroise continue à paraphraser Philon. Voici comment M. Marcus traduit la onzième *Quaestio in Genesim* du livre II :

«In the first place, (it is) clear evidence that because of one righteous and worthy man, many men are saved through their relation to him, just as sailors and a (military) force (are saved, the) (former) when they meet with a good skipper, and the latter with one who is experienced in battle and is a good commander. In the second place, He praises the righteous man who acquires virtue not only for himself but also for his household, wherefore it also becomes worthy of salvation»².

S. Ambroise a donc tout simplement continué à utiliser son devancier. Rien ne permet de voir dans cette comparaison conventionnelle une allusion à Gratien, de même qu'il faut renoncer à découvrir dans le passage que nous avons d'abord examiné une allusion à la bataille d'Andrinople.

Un second exemple montrera mieux encore comment les indices apparemment les plus clairs peuvent se révéler, en dernière analyse, incertains. Dans son édition de *De Fide*, parue en 1962, le R. P. Faller, reprenant le problème des dates de composition et de publication de ce traité, utilise un argument déjà proposé par M. J.-R. Palanque³. Dans la préface du livre I, S. Ambroise rappelle au destinataire, l'empereur Gratien, que c'est sur sa demande expresse qu'a été composé ce traité sur les dogmes de la foi. Evoquant l'exemple de la reine de Saba, il entend montrer combien celle-ci est dépassée, dans son acte de foi, par Gratien lui-même :

«Sed non ego Solomon, cuius mirere sapientiam; neque tu unius gentis sed totius orbis Augustus fidem libello exprimi censuisti»⁴.

C'est sur les derniers mots que se fonde l'argumentation qu'on nous propose : «*totius orbis Augustus fidem libello exprimi censuisti*». Le R. P. Faller raisonne ainsi : lorsque Gratien a demandé à Ambroise de composer un

¹ De Noe, 11, 36, CSEL, t. XXXII, 1, p. 436, 3-8.

² Trad. Marcus, p. 83.

³ op. cit., p. 498. La plupart des critiques antérieurs estimaient que les deux premiers livres du *De Fide* avaient été composés avant la bataille d'Andrinople. Cf. en particulier Ihm, *Studia Ambrosiana*, p. 34, et G. Rauschen, *Jahrbücher*, p. 34 et n. 2.

⁴ De Fide, I, Prol., 1, CSEL, t. LXXVIII, p. 4.

traité sur les dogmes de la foi, il était seul à porter le titre d'Auguste. L'événement n'a donc pu se produire qu'entre le 8 août 378, date de la mort de Valens, tué à la bataille d'Andrinople, et le 19 janvier de l'année suivante, qui est le jour où Gratien s'associe Théodose pour le gouvernement de l'Empire¹. Il semble que nous soyons en présence d'un des rares points de repère certains de la chronologie ambrosienne.

Pourtant, à y regarder de près, on trouve l'argumentation beaucoup plus fragile qu'il ne paraissait d'abord. En fait, même pendant les quelques mois qui séparent la mort de Valens et l'élévation de Théodose, Gratien n'a jamais été seul à porter le titre d'Auguste. Son jeune frère, Valentinien II a été proclamé Auguste en 375. On peut répondre à cela que, lorsque Valens tombe sur le champ de bataille d'Andrinople, le jeune Valentinien n'a que treize ans. Ambroise a pu négliger cet adolescent dans une préface où il était incliné par les habitudes littéraires à amplifier l'éloge de celui auquel il s'adressait. Peut-être, mais nous admettons alors que le langage d'Ambroise n'a pas ici l'absolue rigueur que lui suppose l'argumentation du R. P. Fallier. Ne peut-on aller plus loin et voir dans la formule de l'évêque de Milan soit une hyperbole flatteuse, soit un reflet de la théorie selon laquelle l'Empire reste, en tout état de cause, un «patrimonium indivisum»²? Dans l'une et l'autre hypothèse, la formule «totius orbis Augustus» n'implique pas que l'empereur d'Orient, Valens, ait déjà disparu. Pour mettre à l'épreuve ces conjectures j'ai été conduit à rechercher d'autres exemples de la formule «totius orbis Augustus». Son emploi semble peu fréquent. Pourtant un texte, qui, nous allons le voir, est antérieur de quelques années seulement à la préface d'Ambroise, semble pouvoir éclairer le problème qui nous occupe. Il s'agit d'une inscription de Furni, en Afrique proconsulaire :

Clementissimo principi ac totius orbis] Aug(usto) [d(omino)] n(ostro) Valentinian[us] procons(ulatu) [I]ul(i) Festi v(iri) c(larissimi) simul cum Antonio Dracontio u(iro) c(larissimo) ag(ente) u(ices) p(raefectorum) p(raetorio) ordo Furnitanus consecrauit³.

Pour dater cette inscription, qui donne à l'empereur Valentinien le titre de *totius orbis Augustus*, nous disposons du nom du proconsul d'Afrique, Iulius Festus, et de celui du vicaire du diocèse d'Afrique, Antonius Dracontius. Nous savons que ce dernier fut bien vicaire d'Afrique sous le règne de Valentinien

¹ CSEL, t. LXXVIII, p. 6*.

² Cf. Panegyrici latini, III (11), 6. Sur ce thème voir Liebenam, Reichsgewalt und Reichsteilung im 4. Jahrhundert, dans Festschr. A. von Bamberg, Gotha, 1905, p. 161 et suiv., W. Seston, Dioclétien et la Tétrarchie, t. I, Paris, 1946, chap. III.

³ C. I. L., VIII, 14752 = Dessau, 763. Cf. R. Cagnat, dans Archives des Missions scientifiques et littéraires, t. IX, 1882, pp. 65-66. Cagnat comprend «agente uices praefectorum praetorio», tandis que C. I. L. développe l'abréviation en «agentis». En faveur de la première solution voir aussi Pallu de Lessert, Fastes des provinces africaines, t. II, Paris, 1901, pp. 196-198. Sur le titre de «agens uices praefectorum praetorio» cf. Cuq, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1912, p. 372, Pallu de Lessert, Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France, 1912, p. 363, 1917, p. 205.

I^{er}. Plusieurs constitutions de ce prince lui sont en effet adressées; la plus ancienne est datée du 13 mai 364, la dernière du 25 octobre 367¹. Or, entre ces deux dates, nous trouvons bien un Festus² proconsul d'Afrique: il est mentionné par deux constitutions impériales qui nous sont conservées, l'une dans le code Justinien, l'autre dans le code Théodosien. On n'a aucune raison de contester la date qui nous est fournie pour la première, le 23 mai 366³. La seconde serait du 9 juin 367, d'après le code Théodosien⁴, mais Seeck propose de la dater du 9 juin 368. Or, en 366 comme en 368, il y a deux Augustes depuis que, le 28 mars 364, Valentinien I^{er} a conféré cette dignité à son frère Valens⁵. Valentinien n'a donc été seul à porter ce titre qu'entre le 27 février 364 et le 28 mars de la même année. Or, à ce moment là, le proconsulat de Iulius Festus n'a pas encore commencé. En effet une constitution portant les noms de Valentinien et de Valens et de peu postérieure à l'élévation de ce dernier est adressée au proconsul d'Afrique Ampelius⁶.

Lorsque l'inscription de Furni fut composée il y avait donc deux Augustes et cette situation n'était pas assez récente pour pouvoir être ignorée des auteurs de la dédicace. On ne saurait donc inférer de l'expression «totius orbis Augustus» que celui qu'elle désigne est alors seul à porter le titre d'Auguste. Ambroise pouvait donc s'adresser en ces termes à Gratien du vivant même de Valens. L'argument qui paraissait d'abord décisif et qui a été souvent jugé sans réplique s'est révélé, en fin de compte, dénué de valeur probante.

Ces deux exemples, et ceux que l'on pourrait leur adjoindre, ne doivent pas faire oublier que des résultats solides et importants ont déjà été obtenus. Ceux-ci apparaîtront au contraire d'autant mieux que l'on prendra soin d'écarter tout ce qui n'est que vague probabilité, simples présomptions, démonstrations insuffisantes. C'est en retenant seulement le meilleur et le plus solide que nous pourrons tirer parti de l'immense labeur et des précieuses découvertes de nos devanciers.

¹ Code Théodosien, XI, 7, 9, XI, 1, 16.

² Une autre inscription (C. I. L., VI, 1736 = Dessau, 1256), qui résume la carrière de ce personnage, nous fournit son nom complet, Iulius Festus Hymetius, et permet de l'identifier avec le proconsul d'Afrique Hymetius, qui nous est connu par Ammien Marcellin, *Res gestae*, XXVIII, 1, 17. Sur Iulius Festus Hymetius voir Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, Paris, 1901, pp. 196-198, Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. VI, col. 2255. ³ Code Justinien, III, 16, 1.

⁴ Code Théodosien, IX, 19, 3. C'est la mention de Trèves qui motive la correction de date proposée par O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart, 1919, pp. 71, 232.

⁵ Cf. E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches*, t. I, Wien, 1928, p. 266 et n. 5.

⁶ Code Théodosien, XIII, 5, 10. La mention «XIII id. Mart.» est évidemment erronée. De plus la constitution est datée d'Andrinople. Or les empereurs n'ont quitté Constantinople qu'au début du printemps. Elle porte les noms de Valentinien et de Valens et doit donc être postérieure à l'élévation de ce dernier. Seeck (*Regesten*, p. 215, cf. p. 102) propose donc la date du 8 mai 364. D'après Heering (*Kaiser Valentinian I, Iena*, 1927, p. 23) Valentinien serait resté à Andrinople du 29 avril au 13 mai.

L'authenticité de l'œuvre de Salonijs de Genève

J. P. WEISS, Nice

La lecture de l'œuvre de Salonijs, dans l'édition de Curti¹, a, dès l'abord, éveillé notre méfiance. L'attribution des *Commentarii in Parabolas Salomonis et in Ecclesiasten* à cet auteur ne repose, en effet, que sur une seule donnée: Brassicanus, avant d'éditer ces deux œuvres en 1532, a inscrit, dans la marge supérieure du manuscrit Vindobonensis 1278, le nom de Salonijs². Or nous ne savons absolument pas sur quoi l'éditeur s'est fondé pour oser cette attribution. Un autre élément est venu renforcer nos soupçons. Nous avons, en effet, constaté qu'il n'existait aucune parenté entre l'exégèse de Salonijs et celle de son père Eucher. C'est ainsi que ce dernier, dans les *Instructiones* qu'il a précisément adressées à son fils Salonijs, propose de quelques versets des Proverbes et de l'Ecclésiaste une exégèse très différente de celle que nous trouvons dans notre œuvre³. Nous avons cependant continué à croire qu'il s'agissait d'un livre, anonyme certes, mais qui datait du Vème siècle. Une lecture plus approfondie nous a, par la suite, convaincu que toute l'exégèse de Salonijs était en parenté étroite avec celle de Grégoire. Il y a, en effet, chez les deux auteurs, le même souci de faire de l'exégèse pratique et, notamment, de tirer des Proverbes des enseignements pour les prédicateurs et les missionnaires.

Ces constatations nous ont amené à reprendre le problème à la base. A notre avis, avant même de se préoccuper de l'identification de l'auteur, il convient, en bonne méthode, de tenter de dater l'œuvre. Au départ de notre enquête, nous disposons de deux *termini* sûrs. Le *terminus ante quem* est constitué par le plus ancien manuscrit de l'œuvre: il date de la fin du, Xème siècle⁴. Un *terminus post quem* provisoire est fourni par le *Commentarius in Ecclesiasten* de saint Jérôme⁵; il est, en effet, la source de l'œuvre attribuée, sous le même titre, à Salonijs. Pour préciser davantage le *terminus post quem* et resserrer ainsi notre «fourchette chronologique», il faudra

¹ C. Curti, *Salonii Commentarii in Parabolas Salomonis et in Ecclesiasten*, Centro di Studi sull'Antico Cristianesimo, Università di Catania, 1964.

² Cf. Ibid., p. 9*.

³ Eucher, *Instructionum* Lib. I, cap. I, PL, 50, 795 B-D.

⁴ Codex Augiensis, CCV; cf. Curti, op. cit., p. 24*.

⁵ CC, 72, 1959; pour les rapprochements entre saint Jérôme et Salonijs, cf. apparat critique de Curti.

établir un rapport de filiation entre plusieurs commentaires latins anciens des Proverbes qui sont en relation très étroite. Curti a très bien vu la parenté qui existe entre le *Commentarius in Parabolas Salomonis* de Salonius et la *Super Parabolas Salomonis allegorica expositio* de Bède le Vénérable¹. Mais personne, jusqu'à présent, n'a remarqué que ces deux textes sont en rapport avec un troisième. Nous voulons parler des extraits de Grégoire le Grand que son disciple et contemporain Paterius a réunis dans un *Liber testimoniorum*². Ce *Liber* contient, en effet, des passages consacrés aux Proverbes³. Nous avons pu vérifier que ces *excerpta* sont authentiques, puisqu'à une exception près⁴, nous les retrouvons tous dans l'œuvre même de Grégoire. Paterius n'a fait que copier fidèlement son maître, comme le montre la lecture parallèle des deux textes dans la *Patrologie* de Migne⁵. Or la parenté qui unit les *testimonia* de Paterius aux œuvres de Bède et de Salonius est tellement évidente qu'il nous a semblé intéressant de dresser une table des concordances qui nous a fourni le point de départ de cette communication. Seuls Salonius et Grégoire retiendront, aujourd'hui, notre attention. Nous pensons définir plus tard les rapports que l'œuvre de Bède le Vénérable entretient avec ces deux auteurs. La confrontation du texte de Salonius avec celui des *testimonia Gregorii* nous montrera que, sans aucun doute, l'un dépend de l'autre. Nous rechercherons dans quel sens s'exerce cette dépendance. Autrement dit, nous nous demanderons si les *testimonia Gregorii* constituent pour le commentaire attribué à Salonius un *terminus ante quem* ou un *terminus post quem*. Selon l'hypothèse traditionnelle, l'œuvre écrite par Salonius, évêque de Genève au Vème siècle, est, bien entendu, antérieure à celle de Grégoire qui a occupé le siège pontifical de 590 à 604.

¹ PL, 91, 937–1040; pour les rapprochements entre Bède le Vénérable et Salonius, cf. appareil critique de Curti.

² PL, 79, 683–916. Sur Paterius voir *Clavis Patrum Latinorum* n° 1718; C. Turner, *Early Worcester Mss*, Oxford, 1916, p. XXIV–XXVII; A. Wilmart, R. B., t. XXXIX, 1927, p. 81–104; H. Rochais, R. B., t. LXIII, 1953, p. 256, n. 1; R. Etaix, *RevSR*, t. XXXII, 1958, p. 66–78.

³ PL, 79, 895–906.

⁴ Il s'agit de Ezech., hom. XIII, PL, 79, 897 A B.

⁵ Reg. Past., pars III, cap. 11, admon. 12: Test., PL, 79, 895 B et Greg., PL, 77, 65 D–66 A.

Reg. Past., pars III, cap. 12, admon. 13: Test., PL, 79, 896 CD et Greg., PL, 77, 67 AB.
Reg. Past., pars III, cap. 24, admon. 25: Test., PL, 79, 897 B–D et Greg. PL, 77, 95 B–96 A.

Reg. Past., pars III, cap. 23, admon. 24: Test., PL, 79, 898 C–899 A et Greg., PL, 77, 92 B–D.

Job, XVII, num. 43: Test., PL, 79, 899 B–D et Greg., PL, 76, 30 D–31 B.

Job, XXXIII, num. 33: Test., PL, 79, 899 D–900 A et Greg., PL, 76, 693 BC.

Job, XXV, num. 7: Test., PL, 79, 901 CD et Greg., PL, 76, 323 C.

Job, XXXI, num. 2: Test., PL, 79, 901 D et Greg., PL, 76, 572 A.

Reg. Past., pars III, cap. 25, admon. 26: Test., PL, 79, 902 A et Greg., PL, 77, 97 AB.

Reg. Past., pars III, cap. 25, admon. 26: Test., PL, 79, 902 AB et Greg., PL, 77, 96 BC.

Pour vérifier si cette chronologie peut être maintenue, il faudra examiner s'il est vraisemblable que Grégoire, abdiquant toute originalité, a pris Salonius pour modèle. Par ailleurs, il conviendra d'expliquer pourquoi la parenté de l'œuvre de Salonius avec celle de Grégoire le Grand, évidente, quand il s'agit des *testimonia*, recueillis par Paterius, ne s'étend pas au reste de l'œuvre de ce pape.

La comparaison des *testimonia Gregorii* avec les passages correspondants de Salonius nous permet de constater qu'un des textes est nécessairement la source de l'autre. En effet, sans tenir compte des autres similitudes, nous découvrons huit passages où la correspondance est quasi littérale¹. L'examen des textes suivants nous permettra de nous en faire une idée plus précise :

Proverbes, 9, 1.

Greg. PL, 76, 693 C
Test. Greg., PL, 79, 900 A
Job, XXXIII, num. 33
*Quae septem columnas
excidit, quia ab amore
praesentis saeculi
disiunctas ad portandam
eiusdem Ecclesiae
fabricam mentes prae-
dicantium erexit.*

Salonius
Commentarius in Parabolas
Curti, 17, 339–341
Resp. *Excidit enim
columnas quia
mentes praedicatorum
ab amore praesentis
saeculi separavit
et erexit eas ad
portandam eiusdem
ecclesiae fabricam.*

Il n'est pas besoin d'insister sur la ressemblance des deux passages. La seule différence importante concerne le style : au participe *disiunctas* de Grégoire correspond chez Salonius un verbe à un mode personnel (*separavit*) ; le sens général de la phrase n'est en rien modifié. Si nous suivons la chro-

- ¹ I. Salonius, Commentarius in Parabolas Salomonis, 5, 16–17, Curti, 12, 237–239 et Test. Gregorii, Ezech., hom. XIII, num. 12, PL, 79, 897 A.
- II. Ibid., 5, 16–17, Curti, 12, 240–243 et Test. Gregorii, Ezech., hom. XIII, num. 12, PL, 79, 897 A ainsi que Reg. Past., pars III, cap. 24, admon. 25, PL, 79, 897 C.
- III. Ibid., 5, 16–17, Curti, 12, 250–252 et Test. Gregorii, Ezech., hom. XIII, num. 12, PL, 79, 897 ainsi que Reg. Past., pars III, cap. 24, admon. 25, PL, 79, 897 C.
- IV. Ibid., 6, 12, Curti, 13, 266–269 et Test. Gregorii, Reg. Past., pars III, cap. 23, admon. 24, PL, 79, 898 C.
- V. Ibid., 6, 12, Curti, 13, 272–275 et Test. Gregorii, Reg. Past., pars III, cap. 23, admon. 24, PL, 79, 898 CD.
- VI. Ibid., 9, 1, Curti, 17, 339–341 et Test. Gregorii, Job, XXXIII, num. 33, PL, 79, 900 A.
- VII. Ibid., 11, 25, Curti, 23, 436–439 et Test. Gregorii, Reg. Past., pars III, cap. 25, admon. 26, PL, 79, 902 A.
- VIII. Ibid., 11, 26, Curti, 24, 456–462 et Test. Gregorii, Reg. Past., pars III, cap. 25, admon. 26, PL, 79, 902 B.

nologie traditionnelle, nous devons donc admettre que Grégoire imite, de très près, Salonius et qu'il va pratiquement jusqu'à copier textuellement sa source. Il serait évidemment imprudent de déduire toute une méthode de travail de ce seul exemple. Mais n'oublions pas que nous disposons de sept autres textes qui permettent des rapprochements tout aussi convaincants. En outre, toujours en nous tenant à l'ordre chronologique traditionnel, l'examen de l'ensemble des textes nous révèle que Grégoire semble, en fait, redevable à Salonius, dans tous les passages des *testimonia* de Paterius où Grégoire traite des mêmes versets des Proverbes que Salonius. Abstraction faite des cas de copie textuelle dont nous avons déjà parlé, la parenté qui unit les deux auteurs va d'une dépendance qui, sans être littérale, reste très étroite¹, à un lien plus discret, mais tout à fait réel². A aucun moment, Grégoire ne s'affranchit de son modèle et, dans l'ensemble, il fait vraiment figure de plagiaire. Voilà, en quelques mots, comment Grégoire est censé utiliser sa source, si nous admettons que l'auteur de notre *Commentarius in Parabolas* ait vécu avant lui.

Or cette façon de faire ne correspond nullement à ce que nous savons, par ailleurs, de la méthode de travail réelle de Grégoire le Grand. Contrairement à ce que fera, plus tard, Bède le Vénérable qui plagiera volontiers ses prédécesseurs, notre auteur travaille encore à la manière des Pères de l'Eglise. Nous voulons dire qu'il utilise avant tout la Bible sans suivre, pas à pas, d'autres auteurs ecclésiastiques. Pour nous en convaincre, jetons un coup d'œil sur la dernière édition des *Expositiones in Canticum Canticorum et in librum primum Regum* du même Grégoire³. Nous y découvrirons un *index locorum S. Scripturae* de vingt pages. L'*index auctorum* de cet ouvrage de 614 pages est tellement réduit que nous pouvons le citer in extenso⁴:

Augustinus, *De ciuitate Dei*, XVII, 4

De consensu euangelistarum, I, 5

Benedictus, *Regula*, 58

¹ I. Salonius, *Commentarius in Parabolas Salomonis*, 3, 32, Curti, 7, 169-171 et Test. Gregorii., Reg. Past., pars III, cap. 11, admon. 12, PL, 79, 895 B.

II. Ibid., 5, 9, Curti, 10, 205-208 et Test. Gregorii, Reg. Past., pars III, cap. 12, admon. 13, PL, 79, 896 C.

III. Ibid., 5, 16-17, Curti, 12, 246-248 et Test. Gregorii, Reg. Past., pars III, cap. 24, admon. 25, PL, 79, 897 CD.

IV. Ibid., 9, 1, Curti, 17, 334-337 et Test. Gregorii, Job, XXXIII, num. 33, PL, 79, 900 A.

V. Ibid., 9, 3, Curti, 17, 345-351 et Test. Gregorii, Job, XVII, num. 43, PL, 79, 899 C, ainsi que Job, XXXIII, num. 33, PL, 79, 900 A.

² I. Ibid., 5, 16-17, Curti, 12, 252-255 et Test. Gregorii, Ezech., hom. XIII, num. 12, PL, 79, 897 B.

II. Ibid., 11, 21, Curti, 21, 400-405 et Test. Gregorii, Job, XXV, num. 7, PL, 79, 901 C.

³ Ed. Verbraken, CC, 144, Turnholt, 1963.

⁴ Nous faisons cependant abstraction des autres ouvrages de Grégoire auxquels l'éditeur renvoie, ainsi que des rapprochements avec les sacramentaires et le *symbolum fidei*.

Hieronymus, *Aduersus Iouianum*, I, 35
Aduersus Pelagianos, I, 22
Praefatio in librum Isaiae

Nouatianus

Un seul de ces passages correspond à une imitation servile, sans indication de source. Il s'agit de celui de la *Praefatio in librum Isaiae*, à propos duquel l'éditeur fait remarquer: «Hoc elogium Isaiae quasi ad litteram sumptum uidetur ex Hieronymi, Praef. in lib. Is.»¹. Pour les deux textes de Jérôme, le passage de *La Cité de Dieu* et Nouatianus, Grégoire cite explicitement sa source. Il résume, d'ailleurs, la pensée de ces auteurs, sans les citer textuellement. Le passage tiré du *De consensu euangelistarum* s'accompagne de la mention suivante: «uenerabilium patrum indubitata sententia est». Quant à saint Benoît, il est désigné par une périphrase tout à fait transparente. Bref, l'éditeur n'a su dégager, pour l'ensemble de son tome, que deux lignes où Grégoire suit une source patristique de façon servile et sans la nommer.

C'est à une conclusion analogue qu'invitent les pages que, dans son introduction à l'édition des *Moralia uel Expositio in Job*², Dom Robert Gillet consacre aux sources de Grégoire. Il établit, notamment une parallèle entre un certain nombre de passages de Grégoire et d'Augustin³. Or, à aucun moment, la parenté entre les textes rapprochés n'est aussi étroite que celle que nous avons pu constater entre ceux de Grégoire et de Salonius. Aussi Dom Gillet écrit-il: «Un lecteur quelque peu familiarisé avec la patristique éprouve constamment l'impression de choses déjà entendues. Mais cherche-t-il la source de ce qu'il vient de lire? Le plus souvent, toute possibilité de comparaison précise lui échappe. Il se trouve seulement en présence d'une vaste communauté d'atmosphère. La parenté, évidente, avec la pensée de saint Augustin et certaines conceptions de Cassien n'est ni étroite ni servile»⁴. N'est-ce pas là, en fin de compte, un bel hommage à l'originalité de Grégoire?

Or plusieurs passages des *testimonia Gregorii*, qui sont en relation, souvent textuelle, avec Salonius, sont précisément tirés des *Moralia* dont il est question ici. Faut-il en conclure que ces concordances, qui semblent avoir échappé à l'attention de Dom Gillet⁵, constituent une réfutation de son point de vue? Nous ne le pensons pas. Mais il n'est pas non plus concevable que Grégoire le Grand ait imité servilement le seul Salonius, tout en faisant,

¹ C C, 144, p. 472 (note).

² S C, 32, 1952.

³ Ibid., p. 86-89.

⁴ Ibid., p. 13.

⁵ Cette omission s'explique; probablement, par le fait que l'introduction concerne, avant tout, les premiers livres des *Moralia* qui, seuls, ont été publiés, jusqu'à présent, dans les Sources Chrétiennes. Or les passages que l'on retrouve chez Salonius figurent dans les livres XVII, XXV et XXXIII des *Moralia*.

¹² Cross, *Studia Patristica* X

partout ailleurs, preuve d'une si grande originalité. En fait, l'étroite parenté qui lie Grégoire à celui qu'il faudra bien appeler Pseudo-Salonius ne trouve qu'une explication : l'hypothèse chronologique traditionnelle est en défaut et c'est le Pseudo-Salonius qui a pris Grégoire comme modèle.

Notre démonstration, fondée sur l'originalité de l'œuvre de Grégoire le Grand, peut être corroborée par un autre argument. Jusqu'à présent, nous avons comparé l'œuvre du Pseudo-Salonius avec les seuls *testimonia Gregorii*. Or Paterius n'a pas recueilli dans ses *excerpta* la totalité des passages que Grégoire a consacrés aux Proverbes, au long de ses ouvrages tenus aujourd'hui pour authentiques. Il a, en particulier, omis de recenser dans les *Expositiones in Canticum canticorum et in librum primum Regum* trois passages¹ où Grégoire commente des versets des Proverbes dont nous trouvons l'exégèse, également, dans l'œuvre du Pseudo-Salonius. Si nous rapprochons les textes des deux auteurs, nous constatons qu'il n'y a plus aucun rapport de dépendance entre eux. Dans un cas², la ligne générale de l'exégèse reste la même, mais il n'y a plus aucune ressemblance entre les textes du Pseudo-Salonius et de Grégoire, au niveau de l'expression. Pour les autres passages, la divergence est totale, à tout point de vue. Nous arrivons ainsi aux résultats suivants : chaque fois que le Pseudo-Salonius et les *testimonia Gregorii* traitent des mêmes versets, les exégèses du Pseudo-Salonius et de Grégoire sont, comme nous l'avons montré, en étroite parenté ; en revanche, toute dépendance directe peut très bien disparaître, si l'on compare l'œuvre du Pseudo-Salonius avec des textes de Grégoire, omis par Paterius. Or il est absurde de conjecturer, pour se conformer à l'hypothèse chronologique traditionnelle, que Paterius aurait eu le souci de recueillir, dans ses *testimonia* concernant les Proverbes, tous les extraits de Grégoire inspirés par Salonius, alors qu'il en laisse de côté tant d'autres. C'est donc, en réalité, le Pseudo-Salonius qui s'est inspiré des *testimonia Gregorii*. De cette façon seulement, nous pouvons expliquer que le *Liber testimoniorum* de Paterius s'interpose si souvent entre le Pseudo-Salonius et Grégoire.

Deux méthodes différentes nous ont permis de montrer que l'idée reçue, selon laquelle Salonius, évêque de Genève au V^eme siècle, aurait écrit le *Commentaire sur les Proverbes*, qui lui est attribué depuis Brassicanus, ne résiste pas à l'examen. Elle n'a pu se maintenir que parce que nul n'a songé à confronter cet ouvrage avec les *testimonia Gregorii* de Paterius. Cette confrontation enseigne, en effet, que pour garder la chronologie traditionnelle, il faut admettre que, contrairement à son habitude, Grégoire ait littérale-

¹ I. Salonius, *Commentarius ad Parabolas Salomonis*, 22, 28, Curti, 49, 819-828 et Greg., In librum I Regum, IV, 157, CC, 144, p. 376-377.

II. Ibid., 24, 16, Curti, 51, 846-868 et Greg., In librum I Regum, VI, 13, CC, 144, p. 556.

III. Ibid., 25, 2, Curti, 53, 887-914 et Greg., In Canticum canticorum, 4, CC, 144, p. 5.

² Cf. texte n° 1 de la note précédente.

ment plagié sa source et qu'en outre Paterius ait réuni dans ses *testimonia*, de préférence, les textes de Grégoire tirés de Salonius. Nous estimons que ces deux hypothèses sont fausses et que, par conséquent, Grégoire n'a pu s'inspirer de Salonius. C'est l'hypothèse inverse qui, dès lors, se trouve confirmée et Grégoire, mort en 604, constitue pour notre œuvre un *terminus post quem*. Salonius, qui a vécu au Vème siècle, ne saurait donc en être l'auteur.

Les citations poétiques chez Théophile d'Antioche

Contrastes entre la culture classique de Théophile et celle des apologistes grecs du second siècle

NICOLÆ ZEMGERS-VANDER VOEST, Heverlé-Louvain

Avec Tatien et Athénagore qui le précèdent de deux ou trois ans¹, avec Clément qui le suit de quelques années, Théophile compte parmi les premiers Chrétiens qui aient recouru au témoignage des écrivains profanes². Connaissance et intelligence des poètes; dans ce domaine bien précis, la culture classique de Théophile contraste avec celle de ses contemporains chrétiens, et cela sur plusieurs points. Tout d'abord par la manière dont il présente les fragments poétiques; ensuite, par les sources où il a puisé ces fragments; enfin par les arguments apologétiques qu'il en tire³.

Si des 45 citations en vers contenues dans les *Livres à Autolytus* on excepte les 6 fragments, courts ou longs, des *Oracles Sibyllins*⁴, qui ne sont pas à proprement parler des citations de poètes grecs; si l'on excepte un vers homérique cité isolément et d'ailleurs approximativement et hors contexte⁵, il reste 38 citations. Or, on constate que celles-ci sont toutes groupées en séquences homogènes: trois séquences de 6, 10 et 14 citations⁶, puis deux séquences plus courtes, de 4 citations chacune⁷. A qui cherche à se faire une idée de la culture classique de Théophile, cette présentation des fragments en séquences fournit une indication intéressante; en effet, il est légitime de penser, surtout lorsque les séquences sont longues, que le citateur ne recourt

¹ Cf. R.-M. Grant, *The Chronology of the Greek Apologists*, *Vigiliae Christianae*, 9, 1955, 25-33.

² Cf. cependant I Cor., 15, 33 et Actes, 17, 28.

³ Le fait que Théophile ait cité les poètes plus souvent que ne l'ont fait les apologistes du second siècle (45 citations dans les *Livres à Autolytus* pour 17 dans l'*Oratio* de Tatien et 42 dans la *Legatio* d'Athénagore) ne signifie pas que l'évêque d'Antioche soit plus cultivé que ses contemporains chrétiens. Après lui, Clément dans son *Protreptique* citera 107 fragments, mais c'est là une exception qui s'explique par l'abondance de réminiscences poétiques; notons que la *Cohortatio* et le *De Monarchia* (3e siècle?) contiennent respectivement 37 et 29 citations.

⁴ *Orac. Sib.*, fr. 1, in 2 ad A., 36 (35 vers); fr. 2, in 2 ad A., 3 (3 vers); fr. 3, in 2 ad A., 36 (49 vers); III, 97-103, in 2 ad A., 31; VIII, 5, in 2 ad A., 31 et III, 154, in 2 ad A., 31. Les fragments 1-3 ne nous sont connus que par Théophile.

⁵ Hom., II., XX, 217, in 2 ad A., 30; Hom., II., V, 340, in 1 ad A., 9 et II., III, 277, in 2 ad A., 3 sont, plutôt que des réminiscences homériques, des expressions tombées dans le domaine courant.

⁶ 2 ad A., 5-7 et surtout 2 ad A., 8 et 37.

⁷ 2 ad A., 38 et 3 ad A., 7.

pas à sa mémoire d'helléniste, mais bien à une source écrite, peu importe ici la nature de cette source. Les fragments poétiques chez Théophile sont tous groupés : c'est donc que l'apologiste les a empruntés sous cette forme à un manuel, sans jamais laisser percer un souvenir spontané de lecture. Il n'a donc jamais, semble-t-il, exercé sa mémoire sur les textes classiques ; eût-il appris par cœur quelques épisodes de l'*Iliade* et de l'*Odyssee*, il en eût cité quelques bribes, fût-ce pour dénigrer l'hellénisme.

Il en va tout différemment des autres apologistes. Les citations poétiques dont Tatien, par exemple, tire parti dans son *Oratio* sont isolées, courtes et approximatives, c'est-à-dire qu'elles sont probablement des réminiscences, traces du temps où le Chrétien fréquentait les Muses. La même remarque vaut pour Clément qui, à l'exception de quelques séquences d'ailleurs assez courtes et peu homogènes¹, se fie très fréquemment à sa mémoire d'érudit ; cette remarque vaut enfin pour Athénagore qui, malgré une majorité de citations manifestement recopiées d'un modèle écrit², a 5 fois au moins laissé échapper des souvenirs de lecture³. Alors que Théophile est toujours tributaire d'un modèle écrit, Tatien, Athénagore et Clément, ce dernier surtout, ont la mémoire farcie de réminiscences poétiques qui font surface à propos des sujets les plus divers selon le processus bien connu de l'association des idées et des mots.

Quelle est cette source écrite ou plutôt quelles sont les sources écrites de Théophile ? Nous n'envisageons pas ici les deux séquences à propos desquelles nous ne pourrions émettre que des hypothèses⁴, mais bien les trois

¹ Clem., Protr., II, 21, 1 ss ; IV, 50, 1-3 ; IV, 55, 1-5 ; VI, 68, 3-4 et 71, 4-72, 2 ; VII, 73, 1 ss ; pour éviter qu'elles ne soient de simples nomenclatures, Clément disloque les séquences en y insérant des commentaires et des souvenirs personnels ; de même, il morcelle les fragments trop longs ; le nombre de citations isolées qui sont probablement des réminiscences est particulièrement élevé dans le Protreptique : 37 (au minimum) sur 107.

² Athenag., Leg., 5 ; 18-20 ; 21 ; 22 ; 25 et 29.

³ Hom., Il., XVI, 672, in Leg., 12, 2 ; Hom., Il., XX, 131, in Leg., 18, 1 ; Hes., Theog., 27, in Leg., 24, 5 ; Hom., Il., III, 39, in Leg., 26, 3 ; Callim., H. Z., 8-9, in Leg., 30, 2 ; approximatives et courtes, ces citations sont probablement toutes des souvenirs de lecture. On hésite à en dire autant pour 2 citations plus longues : Hom., Il., IX., 499-501, in Leg., 13, 2 et Orac. Sib., III, 108-113, in Leg., 30, 1-2.

⁴ La première en 2 ad A., 5-7 (sur la théogonie des poètes) contient Hom., Il., XIV, 201 et XXI, 196 ; Hes., Theog., 73-4 ; 104-115 (om. 111) ; 116-133 (om. 124-5) et Aristoph., Av., 695 ; sur la source de Théophile, cf. R.-M. Grant, *The Problem of Theophilus*, Harv. Theol. Rev., 43, 1950, p. 181 ; l'auteur se base sur les parallèles entre Théophile d'une part, et Athenag., Leg., 18-20 et Hom. Clem., VI, 3, 1-VI, 8, 2 d'autre part, pour affirmer que la source de 2 ad A., 5-7 est une anthologie ; cette hypothèse n'est guère convaincante, car les similitudes entre les trois auteurs sont loin d'être frappantes.

La deuxième séquence, en 3 ad A., 7 (sur les contradictions des poètes), contient : Philémon, fr. inc. 181, CAF, II, p. 529 ; Ariston, cf. Meineke, FCG, t. I, pp. IX-X (om. CAF) ; Simylos, cf. Meineke, FCG, t. I, pp. XIII-XIV (om. CAF) et Philémon, fr. inc. 143, CAF, II, p. 522 ; R.-M. Grant, *ibid.*, p. 181, rattache ces citations à la source où Théophile a puisé la séquence de 2 ad A., 8 ; mais l'absence de parallèles avec des auteurs profanes nous oblige à considérer la position de Grant comme une simple hypothèse.

séquences dont la source peut être, sinon identifiée avec précision, du moins nettement caractérisée.

La première, au chapitre 8 du Livre 2, comprend 10 fragments ayant trait à la Providence divine. Ces fragments ne se retrouvent pas, en dehors des *Livres à Autolycus*, dans des traités profanes à tendance philosophique ou religieuse¹; par contre 8 d'entre eux sont cités par des anthologistes: par Stobée au Ve siècle, et 4 siècles plus tard par Orion².

Les 14 citations de la deuxième séquence, au chapitre 8 du même Livre, traitent du même sujet et présentent une physionomie semblable: elles se retrouvent non pas chez des philosophes ou des moralistes profanes, mais encore chez Stobée et Orion³.

Quant à la troisième séquence, au chapitre 38, elle contient 4 citations homériques sur la vie dans l'au-delà. On peut lire ces mêmes vers tantôt chez Stobée, tantôt chez Platon, Plutarque et Porphyre⁴, dans des sections groupant en grand nombre des passages homériques destinés à rendre compte de l'opinion du poète sur la vie dans l'au-delà⁵. C'est donc que ces 4 vers avaient été dès avant Théophile prélevés sur l'original, parce que jugés dignes de figurer dans un traité sur la conception homérique de l'Hadès.

Ces trois séquences totalisent 28 fragments; c'est dire que les trois quarts des citations des *Livres à Autolycus* — 28 citations sur 38 — ont un caractère anthologique très marqué. L'apologiste les aura trouvées dans un «Pré-

¹ Par exemple les *Moralia* de Plutarque, les œuvres de Sextus Empiricus, les *Vies* de Diogène Laërce et les *Deipnosophistes* d'Athénée.

² Aratus, Phaen., 1-9 = Stob., Ecl., I, 1, 3 (vv. 10-13 in Orion, Flor., V, 14); Soph., O. R., 978-9: vv. 977-978 in Stob., Ecl., I, 7, 4; Hom. Il., XX, 242: vv. 242-243 in Stob., Ecl., I, 1, 4 et Orion, Flor., V, 13; Simonide, fr. 10, Diehl, Anth. lyr., II², p. 68: vv. 1-2 in Stob., Ecl., I, 1, 10; Eur., Thyestes, fr. 391, 1, TGF, p. 480 = Orion, Flor., V, 7; Men., fr. inc. 752, CAF, III, p. 212 = *Ἐπιτρέποντες*, v. 734, Koerte, I, p. 43 et Eur., fr. inc. 1089, TGF, p. 704 (Théophile seul témoin); Eur., Thyestes, fr. 397, TGF, p. 482 = Stob., Ecl., I, 1, 19 et Orion, Flor., V, 6; Soph., fr. inc. 876, TGF, p. 335 = Stob., Ecl., I, 3, 7; Eur., Thyestes, fr. 391, 2-3, TGF, p. 480 = Orion, Flor., V, 7. (Nous citons Stobée dans l'édition de Wachsmuth-Hense et Orion dans celle de Schneidewin; pour les témoins autres que ces deux anthologistes, cf. TGF, CAF, et Diehl, Anth. lyr. ad loc.).

³ Aesch., fr. dub. et spur. 456, TGF, p. 126 = Stob., Ecl., I, 3, 24 et Orion, Flor., VI, 6; Pind., Nem., IV, 51-2 = Stob., Flor., IV, 5, 8; Eur., fr. inc. 1090-1092, TGF, p. 705 et Archiloque, fr. 66, Diehl, Anth. lyr., III³, p. 29 (Théophile seul témoin); Dionysios, fr. inc. 5, TGF, p. 795 = Stob., Ecl., I, 3, 19; Aesch., Bacch., fr. 22, TGF, p. 9 + Trag. Adesp., fr. 493, TGF, pp. 936-7 + Com. Adesp., fr. 148, CAF, III, p. 457: le même centon in Stob., Ecl., I, 3, 26-29; Simonide, fr. 11, Diehl, Anth. lyr., II², p. 68 (Théophile seul témoin); Eur., Beller., fr. 303, TGF, p. 450 = Stob., Flor., III, 2, 13; Eur., I. A., 395-6 = Stob., Flor., III, 28, 2; Soph., fr. inc. 877, TGF, p. 335 = Stob., Ecl., I, 3, 48 a.

⁴ Extraits de Porphyre qui nous sont d'ailleurs conservés par Stobée; cf. note suivante.

⁵ Timocles, Syngeioi, fr. 31, 1, CAF, II, p. 464: vv. 1-2 in Stob., Flor., IV, 57, 8; Hom., Od., XI, 222: même vers in Plut., Fac. lun., 30, p. 944 F, Dio Chrys., Or., XXXVII, 9 et Porph., *Ἐκ τῶν περὶ Στυγός*, in Stob., Ecl., I, 49, 50; Hom., Il., XVI, 856 (= Il., XXII 362): vv. 856-857 in Plat., Resp., III, p. 386 d; v. 856, in [Plut.], Vit. et Poes. Hom., 122, p. 397, 20 (et Il., XXII, 362-363, in Plut., Aud. poet., 2, p. 17 C); Hom., Il., XXIII, 71: le même vers in Porph., *Ἐκ τῶν περὶ Στυγός*, in Stob., Ecl., I, 49, 53.

florilège» (un «Urflorilegium») qui, on ne sait par quel intermédiaire, a fini par aboutir quelques siècles plus tard dans les mains de Stobée et d'Orion¹. Ajoutons que, lorsqu'elles sont des pièces de florilèges, les citations ne sont pas insérées dans un contexte en prose qu'elles devraient illustrer et que, en conséquence, elles ne subissent aucune interprétation. C'est sous cette forme, c'est-à-dire sans coloration particulière, que Théophile a trouvé les trois quarts de ses fragments poétiques et c'est tels qu'il les lisait qu'il les a retranscrits.

Si l'on cherche à présent à comparer Théophile à ses contemporains chrétiens, les contrastes abondent. Aucune des séquences poétiques des *Livres à Autolycus* n'a de parallèles chez les apologistes du II^e siècle: c'est donc que l'évêque d'Antioche avait à sa disposition des sources ignorées de Tatien, d'Athénagore et de Clément, et que de plus il ignorait les sources utilisées par ses coréligionnaires d'Athènes et d'Alexandrie.

Ainsi, il n'a cité littéralement aucun des mythes d'Homère que nous lisons dans la *Legatio* et dans le *Protreptique*²; or ces mythes avaient été fréquemment critiqués pour leur impiété³ et interprétés allégoriquement⁴. Théophile est donc, semble-t-il, resté étranger à ce courant de pensée, pourtant l'un des plus féconds de la Grèce. Il ignore également les citations de caractère philosophique dont Athénagore et Clément se servent pour souligner l'accord de l'hellénisme et du christianisme⁵, citations qui donnent tant de valeur à leurs apologies. Il ne souffle mot de la démonologie, alors que celle-ci est l'un des aspects les plus importants de la religion grecque au second siècle et qu'Athénagore et Clément, plus soucieux d'actualité, en ont longuement traité⁶. Il ne dit rien ou presque rien⁷ de la théogonie orphique. Il ignore également le recueil de fragments faux fabriqués par les Juifs alexandrins et remanié par les Chrétiens, recueil qui a laissé de nombreuses traces dans le *Protreptique* et les *Stromates* de Clément, de même que chez le Pseudo-Justin⁸. Certes, l'absence de textes falsifiés dans les *Livres à Autolycus* est tout à l'honneur de son auteur⁹; mais ici encore,

¹ Pour les sources de Théophile, on peut consulter: H. Diels, *Eine Quelle des Stobaeus*, *Rheinisches Museum*, 30, 1875, pp. 172-181; A. Elter, *De Gnomologiorum Graecorum historia atque origine commentatio*, *Progr. Univ. Bonn.* III, 1893, pp. 131 ss et R.-M. Grant, *The Problem of Theophilus*, *Harv. Theol. Rev.*, 43, 1950, pp. 181 ss.

² Athenag., *Leg.*, 21 et 29; Clem., *Protr.*, II, 21 ss, IV, 59, 1 et VII, 76, 1-2; cf. aussi Coh., 2.

³ Par exemple Plat., *Resp.*, III, pp. 386 c ss.

⁴ On songe évidemment à l'exégèse stoïcienne.

⁵ Athenag., *Leg.*, 5, 1-2 et 25, 1-2; Clem., *Protr.*, II, 25, 3-4 et VII, 75, 1-76, 6.

⁶ Athenag., *Leg.*, 23-27; Clem., *Protr.*, III, 42, 1-57, 1.

⁷ Cf. cependant une citation ayant trait à la théogonie orphique: Aristoph., *Av.*, 695, in 2 ad A., 7; mais le vers, qui d'ailleurs est cité approximativement, est une parodie comique de la théogonie d'Orphée. Au contraire de Théophile, Athenag., *Leg.*, 18-20 et Clem., *Protr.*, II, 17 ss ont longuement commenté la théogonie orphique.

⁸ Clem., *Protr.*, VI-VII et *Str.*, V, 14; cf. Coh., 15-18 et *De Mon.*, 2-4.

⁹ Théophile cite deux fragments que les commentateurs modernes ont jugés faux, mais que, semble-t-il, les Anciens ne devaient pas avoir soupçonnés: Aesch., fr. dub. et spur.,

nous constatons que Théophile est resté à l'écart de cette tradition que les Juifs d'Alexandrie, imprégnés de culture grecque, avaient inaugurée.

On ne peut évidemment reprocher à Théophile d'être différent des autres apologistes, mais ce que l'on peut regretter, c'est qu'il soit resté en marge de quelques grands courants de la pensée grecque. Peut-être n'en est-il pas responsable, car ces lacunes s'expliquent partiellement par la formation qu'il a reçue à Antioche; ses maîtres étaient non pas des humanistes grecs, mais bien des lettrés juifs ou judéo-chrétiens¹.

Sur un point encore, Théophile se distingue de ses contemporains chrétiens, à savoir l'utilisation apologétique des fragments poétiques. On a souvent parlé du pamphlétaire Tatien; Théophile l'est à peine moins, puisqu'il n'a jamais vu dans les poètes qu'une occasion de blâmer l'hellénisme. On est loin d'Athénagore qui se plaît à souligner la communauté de pensée entre la religion grecque et le christianisme²; on est loin de Clément qui a manifesté si clairement sa sympathie pour la culture grecque qu'il a été jusqu'à exprimer par le vocabulaire poétique les vérités les plus profondes du christianisme³.

Si Théophile avait retranscrit les mythes impies de l'Iliade, on comprendrait qu'il se fût indigné; mais ce n'est pas le cas. Les poètes qu'il cite expriment pour la plupart leur confiance en un Dieu Providence ou en l'existence d'une survie dans l'au-delà; autant de sentences qui normalement devaient fournir à l'apologiste l'occasion de louer la Grèce. En fait,

456, TGF, p. 126, in 2 ad A., 8 (fragment d'ailleurs considéré comme authentique par H. J. Mette, *Die Fragmente des Aeschylos*, Berlin, 1959 = fr. inc. 665, p. 232) et Ariston, cf. Meineke, FCG, t. 1, p. IX-X, in 3 ad A., 7.

Les fragments des Oracles sibyllins auxquels Théophile recourt fréquemment (cf. p. 168, n. 4) sont des forgeries juives, mais au moins ces fragments ne sont pas cités sous le nom de poètes grecs classiques.

¹ Cf. R.-M. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolyceus*, Harv. Theol. Rev., 40, 1947, pp. 237-9. Même les éléments stoïciens qui affleurent dans les Livres à Autolyceus sont teintés de judaïsme, notamment en 1 ad A., 4; 2 ad A., 38 et 3 ad A., 11-14; à ce sujet, cf. R.-M. Grant, *ibid.*, pp. 230-246; sur le judaïsme de Théophile, cf. R.-M. Grant, *The Problem of Theophilus*, Harv. Theol. Rev., 43, 1950, pp. 188-196; sur la communauté juive particulièrement florissante à Antioche, cf. C. H. Kraeling, *The Jewish Community of Antioch*, Journal of Bibl. Lit., 51, 1932, pp. 130-160.

Au sujet du judaïsme de Théophile, on notera que l'apologiste s'intéresse aux problèmes ayant trait à la culture juive beaucoup plus qu'à la religion ou la philosophie grecques; ainsi le Livre 2 de son apologie est presque entièrement réservé à l'exégèse de la Bible, et le Livre 3 est une chronologie destinée à prouver l'antériorité de Moïse (3 ad A., 16-20); sur ce point encore, Théophile s'oppose à Athénagore et Clément qui sont tous deux fort intéressés par la culture grecque.

² Par exemple Athenag., Leg., 5 et 25; même s'il tire de ces deux séquences des arguments apologétiques (arguments ad hominem et explication de la doctrine chrétienne), Athénagore reconnaît l'accord entre sa religion et celle de la Grèce.

³ Citons quelques exemples parmi d'autres: Hom., Od., IV, 221, in Protr., I, 2, 4 (le christianisme, chant «qui calme le chagrin, apaise la colère et fait oublier tous les maux»: allusion au *μπεριθέρ*); Aesch., Ag., 508, in Protr., XI, 114, 1 (*χαίρει πῶς* adressé au Logos).

si Théophile en est arrivé à critiquer indistinctement tous les poètes, c'est en appliquant à chaque séquence ce que nous pourrions appeler une méthode comparative. Il n'analyse pas une par une les citations que lui offre son modèle; mais ou bien il compare entre eux les divers fragments et il conclut que les Grecs se contredisent¹; ou bien il les compare aux Prophètes et il conclut que les Grecs copient Moïse².

Nous n'insistons pas ici sur les faiblesses de l'argumentation tirée de la simple comparaison des écrivains profanes³; ces faiblesses sont multiples. Ce que nous voudrions souligner, c'est qu'en opposant les uns aux autres les écrivains de la Grèce, Théophile ne manifeste aucun intérêt pour la pensée même des poètes. Il en arrive ainsi à n'envisager que deux utilisations possibles de la poésie grecque: les contradictions et le plagiat. Et sa critique reste fort superficielle, car loin de viser le contenu doctrinal de chaque citation, elle vise simplement et seulement la littérature⁴.

Ici encore, Théophile s'oppose aux apologistes du II^e siècle; non que ceux-ci n'aient jamais développé le thème de la contradiction des écrivains profanes⁵ ou recouru à la théorie des emprunts⁶; mais d'une manière générale, ils demandent aux poètes de jouer des rôles beaucoup plus importants et plus variés. Contrairement à Théophile, ils n'introduisent pas dans leurs apologies des séquences entières de citations qu'ils commentent après coup; mais ils adaptent les fragments aux thèmes qu'ils développent. Ils

¹ 2 ad A., 8 et 3 ad A., 7

² 2 ad A., 37-38.

³ Ces différentes séquences seront analysées plus à fond dans un ouvrage que nous publierons prochainement.

⁴ La seule fois que Théophile s'est proposé d'analyser le contenu même d'une citation, en l'occurrence des vers de la Théogonie d'Hésiode (cf. p. 169, n. 4), c'est pour reprocher au poète d'avoir commis des erreurs d'ordre chronologique et ignoré la thèse de la création *ab nihilo*. Encore une fois, Théophile s'oppose à Athénagore: dans sa *Legatio*, le «philosophe chrétien d'Athènes» émet des griefs beaucoup plus profonds à l'endroit de la théogonie des poètes; il leur reproche, en effet, de présenter dans leur système des dieux qui naissent et meurent (Leg., 18-20).

⁵ Ce thème est traité par Just., I Apol., 44, 10 et II Apol., 10; Tat., Orat., 25; Hermias, Irr., 2-6; cf. les apologistes latins: Min. Fel., Oct., V, 4 et Tert., Apol., XLVII, 5-9. Les Chrétiens furent précédés dans cette voie par les apologistes juifs, notamment par Jos., C. Ap., I, III, 15-18, et surtout par les écrivains profanes eux-mêmes, en particulier par les Sceptiques.

Même procédé comparatif, pour montrer que les Grecs se copient les uns les autres, in Clem., Str., VI, 2.

Athénagore est le seul apologiste chrétien du II^e siècle qui n'ait développé ni le thème de la contradiction, ni le thème du plagiat.

⁶ Pour la théorie des emprunts, cf. Just., I Apol., 44, 8ss et 54ss (nombreux parallèles entre Grecs et Prophètes); Clem., Str., V, 14 et Protr., VII, 73, 1-74, 5; cf. Coh., 15ss.

Mais Justin n'explique pas l'accord uniquement par les larcins des Grecs; il l'explique aussi par l'influence du Logos inspirateur de tous les hommes: II Apol., 10, 2; de même Clément décele dans l'accord une cause beaucoup plus profonde que l'emprunt pur et simple: à ce sujet, cf. A. Méhat, *Etudes sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966, pp. 356-361.

analysent, critiquent ou louent les poètes qu'ils citent; bref, ils étudient le sens de chaque fragment et en tirent des arguments multiples et précis propres à étayer tel point particulier de leurs propos. Ainsi Athénagore voit dans les fragments qu'il cite soit des arguments pour sa défense¹, soit l'occasion d'expliquer et de justifier la doctrine chrétienne²; et lorsqu'il critique tel poète, ce n'est pas sous le prétexte que d'autres sont venus le contredire, mais parce que la pensée du poète est incompatible avec ses propres conceptions religieuses³. De même, Clément prend la peine d'analyser les citations, de les comprendre, de les interpréter et finalement de les juger, de manière à ne jamais louer ou condamner le poète sans raison profonde⁴.

On a émis sur Théophile les jugements les plus divers. Faut-il souscrire à un éloge sans réserve de son style, de sa pensée et de sa culture littéraire ou au contraire le considérer comme un bavard superficiel dont l'écriture est aussi médiocre que la pensée⁵? Si elles ne nous permettent pas de trancher sur l'ensemble de la question, ces quelques notes nous autorisent au moins à voir dans l'évêque d'Antioche un auteur dont la culture classique contraste avec celle de ses contemporains chrétiens. Certes, Théophile a de grands mérites: il est le premier Chrétien à tenter une étude de la *Théogonie* d'Hésiode à la lumière de la Révélation; il est aussi le premier à prouver l'hypothèse des emprunts par des citations authentiques. Mais sa connaissance et sa compréhension des poètes grecs sont loin d'être sans défaut. L'absence de citations données de mémoire ou de citations interprétées dans un sens philosophique et l'abondance de fragments à caractère anthologique simplement recopiés de florilèges trahissent le manque de culture classique véritable et profonde⁶. L'utilisation polémique et comparative des poètes, utilisation somme toute assez superficielle, s'est faite au détriment d'une réflexion mieux adaptée au sens de chaque fragment et nous font voir en Théophile un Chrétien qui, contrairement à Athénagore et Clément, s'est fort peu intéressé à la poésie en tant que reflet de la pensée et de l'humanisme grec. Il n'a pas réussi — il n'a même pas tenté — de réaliser une synthèse entre l'hellénisme et sa culture judéo-chrétienne.

¹ Athenag., Leg., 5, 1-2, citant Eur., fr. inc. 900, TGF, pp. 649-650 et 901, TGF, p. 650, et Melanippé, fr. 480, TGF, p. 510; l'apologiste se base sur ces trois fragments pour réfuter le grief d'athéisme.

² Athenag., Leg., 25, 1-2, citant Eur., fr. inc. 901; Trag. Adesp., fr. 99, TGF, p. 859 et Eur., Cycl., 332-333; Athénagore marque son accord avec les Grecs en ce qui concerne le mauvais gouvernement du monde par les démons.

³ Athenag., Leg., 21; 22 et 29.

⁴ Cette remarque vaut pour toutes les citations poétiques du Protreptique, à l'exception de celles qui sont contenues dans le chapitre VII (sur le plagiat des poètes grecs).

⁵ Sur ces divers jugements, cf. G. Bardy, art. Théophile, in Dict. Théol. Cath., XV, 1, c. 531 et éd. Théoph., Trois Livres à Autolycus, Intr., p. 12 et n. 2.

⁶ Bien que G. Bardy écrive, Dict. Théol. Cath., XV, 1, c. 530, que Théophile a reçu «une éducation grecque très soignée»; cf. du même auteur, éd. Théoph., Trois Livres à Autolycus, Intr., p. 10: «son éducation est celle des hommes bien élevés de son temps, ni plus ni moins» et p. 12: même idée.

III. PHILOLOGICA

R. BRAUN

J. IRMSCHER

P. JAY

T. P. O'MALLEY

H. J. VOGT

La notion de bonheur dans le latin des Chrétiens

R. BRAUN, Nice

Sous un titre sans doute ambitieux, la présente communication se propose seulement de réunir quelques observations sur l'histoire de l'expression d'un concept, celui de bonheur, dans la latinité chrétienne ou plutôt, pour être plus exact, sur les débuts de cette histoire. Cette notion, en soi, n'a rien de spécifiquement chrétien, mais cependant le christianisme en a donné des applications nouvelles, liées notamment à l'eschatologie, ce qui a influé sur son expression dans le latin des premières communautés. Comme toujours en pareil cas, il faut partir du grec des LXX, lié lui-même à l'hébreu. La coloration religieuse du «bonheur» de l'homme est caractéristique de l'univers de l'A. T., ce bonheur apparaissant comme le fruit de la bénédiction de Dieu¹. Le vocabulaire grec retenu par les LXX pour exprimer cette idée rend déjà sensible cette relation: ont été écartés d'une part *εὐδαίμων*, *-μονία*, mots sentis peut-être comme trop courants et insuffisamment aptes à se charger d'une valeur affective nouvelle, d'autre part *εὐτυχής*, *-χία*, où les traducteurs alexandrins contemporains de la divinisation de la *Τύχη* voyaient trop matérialisé le rattachement du bonheur à la Fortune. Leur choix s'est porté sur des mots de couleur religieuse qui avaient servi à désigner plus particulièrement le caractère bienheureux des dieux ou des morts: *μακάριος*, avec son dérivé verbal *μακαρίζειν* (= proclamer le bonheur de . . .)². Le N. T. se situe dans le sillage de l'A. T., avec cette particularité que le bonheur est désormais lié à l'avènement du royaume de Dieu et à son achèvement par la Parousie³. On sait l'importance, dans le ministère de Jésus, de sa proclamation des «béatitudes». C'est le même vocabulaire grec qui sert à porter cette idée: *μακάριος* (bienheureux) et *μακαρίζειν* se renforcent encore d'un substantif dérivé qui existait déjà dans le grec profane, *μακαρισμός* (= «*felicitatis praedicatio*»)⁴. Le grec patristique suit la même direction, avec la création d'un emploi linguistique neuf où *μακάριος* accompagne le nom d'un personnage, martyr en général, et devient ainsi une sorte de titre⁵.

¹ Cf. J. J. von Allmen, *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel 1956, p. 123.

² La Concordance de Hatch-Redpath donne 59 emplois de *μακάριος* et 24 de *μακαρίζειν*.

³ Cf. TWNT, t. IV, p. 369 (Hauck).

⁴ Rom. 4, 6; 4, 9; Gal. 4, 15.

⁵ Cf. G. W. H. Lampe, *A patristic greek lexicon*, fasc. 4, s. v.

Les communautés occidentales, en passant du grec au latin, ont vu se poser à elles le problème du choix d'équivalents pour ce groupe homogène. On constate d'abord que le réflexe qui avait fait écarter *εὐτυχής* par les LXX a joué avec la même vigueur: *fortunatus*, quoique le mot, dans la langue courante, ait présenté un sens affaibli où la relation à la *Fortuna* s'estompait considérablement pour disparaître quelquefois même tout à fait, sera rejeté de l'expression biblique et chrétienne du bonheur et restera extrêmement rare dans toute la littérature patristique¹. S'offraient au choix des locuteurs chrétiens deux termes qui, marqués par des différences spécifiques du fait de leur origine et de leur histoire, en étaient toutefois arrivés à être souvent employés comme synonymes: *beatus* et *felix*. Le premier, qui est peut-être étymologiquement apparenté à *bonus*, paraît avoir signifié au départ «comblé de biens, n'ayant rien à désirer», par suite «riche». Le second, formé sur une racine marquant l'idée de fécondité, du sens primitif de «fertile» s'était spécialisé dans celui de «favorisé des dieux, chanceux», et c'est cette idée qui était mise en relief dans le dérivé abstrait *felicitas*, cette Félicité divinisée par les Romains. L'un et l'autre adjectifs avaient été employés, comme *μακάριος*, pour désigner les morts. A l'époque classique, c'est *beatus* qui a été choisi de préférence par Cicéron pour exprimer la notion philosophique grecque de bonheur fin (*τέλος*) de l'homme, *εὐδαιμονία*; mais le terme paraît avoir souffert de ne pas posséder de dérivé nominal. Cicéron signale *beatitas* et *beatitudo* comme formes possibles², mais il n'en a pas usé lui-même, se contentant de périphrases dont la plus habituelle est *vita beata*. *Beatitudo*, mot de frappe populaire, employé par Pétrone dans un discours d'affranchi de la *Cena Trimalchionis*³, ne fait ses premières apparitions dans la langue philosophique qu'avec Apulée⁴. Quand Sénèque, un siècle avant, voulait rendre l'idée de bonheur sans recourir à la périphrase *vita beata*, c'est de *felicitas* qu'il se servait⁵. Cette circonstance avait contribué à entretenir un emploi affaibli de *felix*, d'où pouvait disparaître complètement toute liaison avec la faveur des dieux ou de la Fortune⁶. Tel est le vocabulaire qui offrait ses matériaux à la constitution d'une latinité chrétienne, vocabulaire imprécis, où des interférences accidentelles avaient comme usé la valeur ancienne et spécifique des mots.

La concurrence de *felix* et de *beatus* a retenu souvent déjà l'attention des philologues qui se sont intéressés à cette latinité⁷. Un fait caractéristique

¹ Chez Tertullien, il ne se rencontre que dans une citation d'un rhéteur latin de Carthage: Val. 8, 3 (186, 9).

² Nat. deor. I, 34, 95: *ista siue beatitas siue beatitudo dicenda est, utrumque omnino durum, sed usu mollienda nobis uerba sunt* (discours de Cotta). ³ Satir. 38,6.

⁴ Plat. 2, 1; 10; 22; 23; — Socr. 3 (p. 123); 22 (p. 172); — Met. 5, 3; 6, 29; 9, 11; 10, 33.

⁵ Prou. 3, 14; Vita beata 2, 2; 13, 5; Clem. I, 26, 5; Benef. 5, 13, 1; 17, 6; Epist. 9, 19; 73, 13; etc. . . ⁶ TLL, t. VI, 441, l. 7 sq.

⁷ H. von Soden, Das N. T. in Afrika, p. 69; P. Capelle, Le texte du Psautier latin en Afrique, Rome 1913, p. 26 s., p. 106 n.; W. Thiele, Die latein. Texte des 1. Petrusbriefes, Freiburg 1965, p. 24.

était en droit de les alerter : dans la Vulgate, contre 118 emplois de *beatus* on ne relève que 6 emplois de *felix* (tous pour l'A. T., et 4 sur 6 dans des livres où Jérôme s'est contenté de garder une version ancienne). Cette élimination de *felix* dans la Vulgate se conjugue avec un autre fait bien connu : la présence de la traduction *μακάριος* – *felix* dans les textes d'origine africaine, au point qu'elle a pu être considérée comme un africanisme. Mais il faut s'empresse d'ajouter que cette traduction n'est pas exclusive de l'Afrique, on la rencontre aussi, quoique moins fréquemment, dans des textes européens. L'article *felix* du TLL indique que le remplacement de *felix* par *beatus* s'est fait progressivement à l'époque chrétienne ; renvoyant à Augustin, Ciu. Dei 5, 24, qui rappelle le titre de *felix* donné aux empereurs, cet article ajoute que l'adjectif devait avoir un relent de paganisme¹. Sous cette forme générale, l'explication demande à être précisée et nuancée : d'autres facteurs ont dû jouer leur rôle dans ce développement linguistique, comme on peut le déduire d'une enquête sur les premiers monuments littéraires du christianisme occidental.

Tertullien témoigne de la concurrence de ces deux équivalents de *μακάριος* : àun, *beatus*, paraît appartenir davantage au vocabulaire de sa Bible, c'est l' dire des diverses versions qu'il suit ; l'autre, *felix*, à son vocabulaire propre. Contre 35 emplois scripturaires de *beatus*, dont 29 en citations explicites², on ne relève que 11 emplois scripturaires de *felix*, dont 2 seulement en citations explicites, les autres apparaissant dans des citations incorporées à une phrase de l'auteur³. En dehors des références à l'Écriture, on relève un nombre à peu près équivalent d'applications chrétiennes de ces deux adjectifs (10 de *felix*, 11 de *beatus*), en particulier dans l'emploi eschatologique (2 fois *felix*, 3 fois *beatus*)⁴. Enfin l'emploi linguistique neuf (*μακάριος* devant un nom d'apôtre ou de martyr) apparaît dans un des derniers ouvrages de l'auteur, le *De pudicitia*, et il y est rendu par *beatus*⁵.

¹ L. c., c. 435.

² Citations scripturaires explicites : Pat. 11, 6–8 (ter) = Mt. 5, 3–5 ; Carn. 21, 4 (27) = Lc. 1, 42 ; Marc. III, 11, 3 (393, 21) = Lc. 11, 27 ; IV, 14, 1 (459, 3) = Lc. 6, 20 ; IV, 14, 9 (461, 2) = Lc. 6, 21 ; IV, 14, 10 (461, 17) = Lc. 6, 21 ; IV, 14, 13–14 (quater) = Lc. 6, 20–22 ; IV, 15, 14 (467, 28) = Is. 3, 12 ; IV, 25, 12 (506, 20) = Lc. 10, 23 ; IV, 26, 13 (512, 18) = Lc. 11, 28 ; IV, 42, 8 (565, 17) = Ps. 1, 1 ; V, 9, 12 (604, 27) = Ps. 71, 17 ; Res. 23, 11 (44) = I Tim. 6, 15 ; 41, 2 (6) = Mt. 5, 10 ; Scorp. 6, 10 (158, 11–12) bis = Ps. 31, 1–2 ; 9, 1–2 (bis) = Mt. 5, 10 s. ; 12, 3 (172, 22) = I P. 4, 14 ; Pud. 5, 15 (57) = Mt. 5, 9 ; 6, 4 (16) = Ps. 1, 1–2 ; 19, 9 (39) = Apoc. 22, 14. – Citations inexactes ou incorporées à une phrase de l'auteur : Marc. II, 19, 1 (360, 24) = cf. Ps. 1, 2 ; IV, 26, 13 (512, 17) = cf. Lc. 11, 27 ; Scorp. 13, 9 (176, 10) = ? ; Iei. 15, 6 (294, 14) = cf. Mt. 5, 6 ; Prax. 21, 4 (25) = cf. Mt. 16, 17 ; Pud. 18, 4 (16) = cf. Ps. 1, 1.

³ Citations explicites : Spec. 3, 3 (12) = Ps. 1, 1 ; Exh. 4, 4 (28) = I Co. 7, 40 ; – citations incorporées à une phrase de l'auteur : Pat. 11, 6 (21) = cf. Mt. 5, 3 ; Id. 12, 2 (46, 6) = cf. Mt. 5, 3 ; Carn. 7, 13 (89) = cf. Lc. 11, 27–28 ; Res. 34, 12 (ter) = cf. Jn. 20, 29 ; Cor. 13, 4 (25) = cf. Mt. 5, 4 ; Fug. 7, 1 (13) = cf. Mt. 5, 10 ; 12, 5 (57) = cf. Mt. 5, 3.

⁴ *Beatus* : Res. 8, 6 (27) ; Scorp. 1, 13 (146, 24) ; 12, 9 (173, 23) ; – *felix* Id. 18, 9 (53, 9) ; An. 7, 1 (5).

⁵ Pud. 21, 3 (11) : *ipsos beatos apostolos*.

D'autre part, Tertullien n'use jamais ni de *beatitudo* ni de *beatificare*, néologisme chrétien dont nous parlerons bientôt. Mais il a 30 emplois de *felicitas*, un tiers d'application païenne ou en rapport avec les sens traditionnels, tous les autres se référant à des idées chrétiennes, dans des commentaires de passages bibliques où *μακάριος* est rendu par *beatus*, et en particulier dans l'application eschatologique propre au christianisme (liaison avec le martyre)¹.

La *Passio Perpetuae*, ou plutôt les parties de cette *Passio* dues à un rédacteur anonyme, Minucius Felix et Cyprien nous apportent un témoignage concordant, avec cette différence cependant que *beatus* apparaît d'un usage plus développé et *felix* en nette régression. Le premier de ces textes nous présente 2 emplois du superlatif de *beatus* (précédant *martyres* ou les noms propres des martyrs), tandis que *felicitas* sert à désigner le bonheur de leur «passion»². Dans l'*Octavius* ne paraît aucun exemple de *beatitudo* contre 3 de *felicitas* (dont 1 avec valeur eschatologique chrétienne); on y relève 5 emplois de *beatus* (dont 3 dans cette même application) contre 3 emplois de *felix*, aucun de ceux-ci ne figurant d'ailleurs en contexte proprement chrétien³. L'œuvre de Cyprien semblablement ne nous fournit aucun exemple de *beatitudo*, contre 6 de *felicitas*⁴ (dont 3 pour le bonheur du ciel atteint par le martyre). Si on laisse de côté les *Testimonia*, *felix* est extrêmement rare (8 emplois, le plus souvent au neutre)⁵, contre un nombre très élevé d'emplois de *beatus*, dont la plupart figure dans le tour neuf (*beatus apostolus*)⁶.

Du latin des premiers auteurs chrétiens, passons maintenant à celui des traducteurs anonymes de la Bible ou des écrits apostoliques. De multiples sondages, rendus possibles par Jülicher, la *Vetus Latina* et son fichier, confirment la nette prédominance de *beatus* sur *felix*. Il semble que quelque-

¹ En liaison avec les «béatitudes» évangéliques: Pat. 11, 8 (30); Marc. IV, 25, 13 (507, 3-6); 26, 13 (512, 22); — appliqué à la divinité: Nat. II, 6, 1 (50, 20); Herm. 7, 3 (134, 9); Marc. I, 7, 6 (299, 18); — avec valeur eschatologique: Ap. 1, 13 (70) vulg.; Pat. 13, 7 (26); Scorp. 6, 10 (158, 11); 13, 10 (176, 15).

² *Passio Perp.* 14, 1 (*beatissimorum Saturi et Perpetuae*); 21, 11 (*fortissimi ac beatissimi martyres*); 17, 1 (*passionis suae felicitatem*).

³ *Octavius*: *beatus* 5, 5; 36, 6; avec valeur eschatologique: 11, 5; 38, 3; 38, 4; — *felix*: 20, 3; 25, 10; 36, 6; — *felicitas*: 5, 11; 37, 8; 38, 4 (*spem futurae felicitatis*).

⁴ *Epist.* 28, 2, 4; 30, 5, 1 (lettre des prêtres de Rome); 58, 8, 1 (valeur eschatologique); — *De zelo et liu.* 7 (423, 18); *Mortal.* 26 (313, 27); *Bono pat.* 5 (401, 3): ces deux derniers avec valeur eschatologique. Peut-être faudrait-il ajouter *Ad Fortun.* 13 (347, 10) en corrigeant *felicitet* en *felicitas*. On remarquera en particulier la formule *perpetua felicitas* de *Mortal.* 26; déjà employée par Sénèque (*Epist.* 98, 8), elle reviendra assez complaisamment dans les sermons d'Augustin et de ses disciples, parce qu'elle faisait jeu de mots avec les noms des deux martyres de Carthage.

⁵ *Epist.* 13, 2, 1; 28, 1, 1; 76, 2, 3; (lettres de correspondants: 21, 3, 1; 24, 2; 31, 3); — *De laps.* 19 (251, 16); *De zelo et liu.* 9 (425, 11).

⁶ Cf. H. Hoppenbrouwers, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nimègue 1961, p. 146 sq. On remarquera l'absence de *felix* dans l'index de cet ouvrage.

fois les traducteurs n'aient jamais recouru à *felix*: c'est le cas notamment pour les deux passages néotestamentaires (I Tim 1, 11 et 6, 15) où *μακάριος* sert d'épithète à Dieu. Pour ce qui est des dérivés, *μακαρισμός* est toujours rendu par *beatitudo* dans les trois passages du N. T. où il se trouve (Rom 4, 6; 4, 9; Gal 4, 15); *μακαρίζειν* à côté de la traduction périphrastique *felicem*, plus fréquemment *beatum* (-am) *dicere* ou même de l'approximatif *benedicere*, a en général suscité le néologisme lexical *beatificare*, encore inusité chez Tertullien et Cyprien. On voit le MS 101 de la Genèse (Vindobonensis, Vèmesiècle, Italie), pour le verset 30, 13 «*Μακαρία ἐγώ, ὅτι μακαρίζουσίν με*», traduire l'adjectif par *felix* et le verbe par *beatificabunt*¹. Dès le milieu du IIème siècle, la version latine de la *Prima Clementis*, produit de la chrétienté romaine, atteste le groupe homogène *beatus*, *beatitudo*, *beatificare*. Ce qui est notable d'autre part dans ce document, c'est que *beatus* s'y trouve plusieurs fois dans le tour post-biblique².

De la confrontation de ces faits linguistiques peuvent se déduire à notre avis les conclusions suivantes:

¹⁰ C'est dans l'emploi neuf, création des communautés chrétiennes (*μακάριος* précédant l'appellation d'un apôtre ou d'un martyr) que se rencontre de façon exclusive l'adjectif *beatus*. On peut donc penser que, dès l'origine, *felix* a été écarté de ce tour où le terme faisait comme fonction de titre. Telle est la correction que nous proposerions d'apporter à l'article du TLL. L'explication qu'il donne de l'élimination de *felix* par *beatus* prend alors toute sa valeur: dans la période d'affrontement du christianisme et du paganisme, il est tout à fait vraisemblable que les Chrétiens aient eu de la répugnance à exprimer la béatitude de leurs martyrs au moyen du terme qui, depuis Commode, était entré dans la titulature impériale.

²⁰ A l'origine, devant des emplois de *μακάριος* qui n'avaient pas la spécificité du tour linguistique en question, les traducteurs de la Bible n'ont pas hésité à employer l'autre des adjectifs que la langue leur offrait, *felix*. Mais l'usage neuf et exclusif de *beatus* a favorisé et comme imposé sa généralisation dans le latin biblique. Cet adjectif a en outre bénéficié du fait qu'il se prêtait mieux à la constitution d'un groupe homogène fidèlement calqué sur le grec: la suffixation populaire en *-ficare* ne pouvait s'appliquer à la forme *felix* et d'autre part, l'abstrait *felicitas*, pour des traducteurs d'humble origine, devait avoir des résonances païennes trop marquées. C'est d'une façon semblable que la latinité chrétienne, pour rendre la terminologie biblique du salut, se constitua, à partir de *salus* et *saluus*, une expression neuve avec *saluare*, *saluator*, en écartant le vocabulaire traditionnel *seruare*, (*con*)*seruator*.

³⁰ Si de Tertullien à Cyprien on constate l'enracinement de *beatus* au détriment de *felix*, on constate aussi, chez ces auteurs, des scrupules de

¹ Vetus Latina, Genesis, p. 319.

² Prima Clem. 47, 1; 55, 4; *beatitudo*: 50, 7; *beatificare*: 1, 2.

purisme ou de conservatisme littéraire qui paraissent bien avoir empêché *beatitudo* et *beatificare* de pénétrer dans leur langue. Veulent-ils parler du bonheur du ciel, c'est le traditionnel *felicitas*, celui de Sénèque, qui prend place dans leurs écrits. Il faudra attendre que les traductions bibliques aient familiarisé davantage les auteurs chrétiens avec *beatitudo* pour qu'ils l'adoptent : ce sera chose faite avec Lactance. Il n'est pas douteux que des influences cicéroniennes, comme l'a montré P. J. Couvée¹, ont contribué chez cet écrivain à enrichir la notion de *beatus* : le terme dérivé s'en est trouvé ennobli. Sans doute *felix* et *felicitas* seront de nouveau employés dans la littérature patristique des IV^eme et V^eme siècles ; mais ils y resteront toujours plus rares², et — me semble-t-il — moins authentiquement christianisés que *beatus* et *beatitudo*.

Répugnance à employer des mots ayant un rapport avec l'idolâtrie du culte impérial, tendance à la néologie activée par le désir de construire un groupe cohérent sur un radical unique pour être plus fidèle au grec de la Bible, ces deux traits essentiels des commencements de la latinité chrétienne s'observent ainsi à propos de la notion de bonheur. Mais d'autre part, le vocabulaire des premiers écrivains chrétiens ne peut s'expliquer entièrement si l'on ne tient pas compte de leur formation littéraire et rhétorique qui entraînait quelquefois des résurgences du fonds traditionnel.

¹ *Vita beata en Vita aeterna*, Baarn 1947, p. 106sq.

² Cf. Chr. Mohrmann, *Etudes sur le latin des Chrétiens*, t. II, p. 104.

Φιλέλλην im spätantiken Sprachgebrauch

J. IRMSCHER, Berlin

Zweimal in der Geschichte von Hellas haben ausländische Bekundungen der Freundschaft zu dem griechischen Volk und seiner als einzigartig erkannten Kultur eine historische Rolle gespielt und die Begriffe Philhellene und Philhellenismus geprägt: die hellenisierten Könige des Partherreichs ließen sich ebenso wie Kaiser Nero als Philhellenen feiern – im 19. Jahrhundert aber, als Griechenland sich von der türkischen Fremdherrschaft zu befreien anschickte, wurde der Philhellenismus zur europäischen Volksbewegung im besten Sinne des Wortes¹. Zwischen diesen beiden Epochen klappt hinsichtlich der Verwendung des Philhellenenbegriffes eine zeitliche Lücke, veranlaßt durch den Bedeutungswandel des Wortes *Ἑλληνας*². Von ebendieser Veranlassung soll im Nachstehenden die Rede sein.

Ἑλληνας nannten sich bekanntlich seit etwa 700 vor Christus die Angehörigen der durch gleiche Sitte, Kultur, Religion, Sprache und Schrift verbundenen griechischen Stämme, Städte und Staaten³. Dieses Bewußtsein der Zusammengehörigkeit gründete sich je länger, je mehr auf die Paideia als das kennzeichnende Merkmal, das den Hellenen von den Nichtgriechen, dem Barbaren, unterschied, – eine Entwicklung, welche die Möglichkeit einbegriff, den Namen *Ἑλληνας* auf diejenigen Barbaren auszudehnen, die sich griechische Paideia angeeignet hatten; auch der vorhin erwähnte Philhellenenbegriff ist ja durch das Moment der kulturellen Verbundenheit bestimmt. Geprägt war der Inhalt der Paideia durch die griechische bzw., vom späteren christlichen Standpunkt her gesehen, durch die heidnische Philosophie; der Hellenenname, in der klassischen und hellenistischen Periode durch einen Wertbegriff bestimmt, mußte daher selber der Umwertung unterliegen, als das Christentum den ihn bedingenden Wert der Paideia in Zweifel zog. Bereits im hellenistischen Judentum finden sich

¹ Johannes Irmscher, *Forschungen und Fortschritte* 39, 1965, 341.

² Der byzantinische Humanismus, der den Hellenenbegriff – nicht zuletzt aus Nützlichkeits erwägungen – wieder zu Ehren brachte (H.-G. Beck, *Byzantinische Zeitschrift* 53, 1960, 92 f.), hat die Vokabel *φιλέλλην*, soweit ich sehe, nicht aufgenommen. Über die Wiederaufnahme des Hellenennamens in der Neuzeit vgl. Johannes Theoph. Kakridis, *Gymnasium* 68, 1961, 315.

³ Hierzu und zum Folgenden vgl. Windisch bei Gerhard Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2, Stuttgart 1935, 501 ff.

Ansätze dafür, Hellenismus und Paganismus zu identifizieren, bei Paulus sind diese Ansätze weitergeführt, mit dem Sieg des Christentums wird die Gleichsetzung der beiden Begriffe Allgemeingut.

Im byzantinischen Mittelalter, geprägt etwa durch die 45. Novelle Justinians, werden die Hellenen zu den Juden gestellt als die „Menschen, die auch jetzt unser rechter und makelloser Glaube noch nicht erleuchtet hat“; *Ἕλληνες* wird dadurch zum bösen „Schimpfwort, das den damit belegten Menschen diffamieren, ja rechtlos machen konnte“¹. In der Spätantike findet sich dieser Rigorismus zwar vorbereitet, aber noch nicht praktiziert; der Begriff *Ἕλληνες* wird auch an den Stellen, wo er vornehmlich pejorativ geprägt ist, dem Oberbegriff *ἔθνη* untergeordnet², und es schwingt nur allzu oft das schmerzvolle Moment mit, daß der neue Glaube zu einer Umwertung der geliebten griechischen Bildung nötigt³. Doch wie buntgestaltig auch immer das Bedeutungsfeld abgesteckt sein mochte, niemandem konnte es unter solchen Umständen erwünscht sein, als *φιλέλλην* angesehen und angesprochen zu werden. Wir haben darum auch nur zwei Belege vorzutragen, beide dem 4. Jahrhundert und zwei Persönlichkeiten zugehörig, die ungeachtet ihrer differenten weltanschaulichen Positionen gleichermaßen fest in der antiken Überlieferung standen, nämlich Gregor von Nazianz und Themistios.

Der Tod Kaiser Julians am 16. Juni 363⁴ löste lebhaftere literarische Auseinandersetzungen aus, die von den christlichen Gegnern des Apostaten in Form einer maßlos gehässigen Polemik geführt wurden⁵, während sich die heidnischen Apologeten des im Kampfe gegen die Perser gefallenen Herrschers nur zaghaft und zurückhaltend zu Wort meldeten⁶. An diesem Streit nahm Gregor von Nazianz, dessen athenischer Studienkamerad der nachmalige Kaiser im Jahre 355 gewesen war⁷, als eine der gewichtigsten Stimmen teil, ist doch vornehmlich durch seine Pamphlete das Julianbild der Nachwelt geprägt worden⁸. Wahrscheinlich bereits in die Jahre 364/5⁹ gehören die beiden Invektiven, die Gregor, obgleich sie wohl niemals vorgetragen worden sind¹⁰, als *λόγοι στηλιτευτικοί*¹¹ bezeichnete. Einer der An-

¹ Kilian Lechner, Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner, Diss. München 1954, 36.

² Lechner a. a. O. 31.

³ Ähnlich Lechner a. a. O. 19f.

⁴ Joseph Bidez, Julian der Abtrünnige, deutsch von Hermann Rinn, 4. Aufl. München 1940, 346.

⁵ Ob das der Grund ist, daß die einschlägige Publizistik in der Einleitung von Paul Gallay zu Grégoire de Nazianze, *Poèmes et lettres*, Lyon 1941, völlig unerwähnt bleibt?

⁶ Bidez a. a. O. 350ff.

⁷ E. Fleury, Saint Grégoire de Nazianze et son temps, Paris 1930, 47f.

⁸ Bidez a. a. O. 352f.

⁹ Tadeusz Sinko, *Literatura grecka*, III 2, Wrocław 1954, 145.

¹⁰ Loofs in: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. Aufl. von Albert Hauck, 7, Leipzig 1899, 143.

¹¹ *Στηλιτευτικός* = zur Brandmarkung durch eine Schandsäule gehörig, brandmarkend (W. Pape, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, 2, 3. Aufl. von M. Sengebusch. Braunschweig 1880, 941).

würfe, die in dem ersten dieser wortreichen Dokumente gegen den Apostaten gerichtet werden, lautet, jener habe den Anschein zu erwecken versucht, ὥσπερ τῆς θρησκείας ὄντα τὸν Ἕλληνα λόγον, ἀλλ' οὐ τῆς γλώσσης¹, „daß die Vokabel Ἕλλην keine Angelegenheit der Sprache, sondern der Religion sei“. Wörtlich wird das Bildungsedikt des Kaisers zitiert²: Ἡμετέροι οἱ λόγοι καὶ τὸ ἐλληνίζειν, ὣν καὶ τὸ σέβειν θεούς· ὑμῶν δὲ ἡ ἀλογία καὶ ἡ ἀγροικία· καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τὸ „Πιστευσον“ τῆς ὑμετέρας ἐστὶ σοφίας³ („Auf unserer Seite sind Bildung und Griechentum, wozu auch die Verehrung der Götter gehört⁴; bei euch aber herrschen Unverstand und Rustizität, und über die Forderung ‚Glaube!‘ reicht eure Weisheit nicht hinaus“.) In seiner Entgegnung weist Gregor auf die Mehrdeutigkeit des Wortes ἐλληνίζειν hin – seine kultische, ethnische und sprachlich-pädagogische Nuance⁵ –, um als Kern und Grund den πατρικὸς κλήρος herauszustellen, der sich in der sprachlichen Überlieferung verkörpert⁶. In diesem Zusammenhang wird Julian ironisch angesprochen: Ὁ φιλέλλην σὺ καὶ φιλόλογε⁷. Gerade die Ironie macht deutlich, daß der Christ Gregor beide Vokabeln durchaus positiv bewertet, und zwar als verschiedene Aspekte derselben Sache: φιλέλλην ist der Freund der gepflegten griechischen Sprache, φιλόλογος der Vertreter der durch sie vermittelten Bildung, ja, wie andere Stellen verdeutlichen, der Gelehrte schlechthin⁸. Den einen wie den anderen weiß der hochgebildete Theologe zu ästimieren und möchte sie nicht dem Christengegner Julian überlassen⁹.

Um zwanzig Jahre jünger ist der zweite Beleg, den ich aufzufinden vermochte. Er steht in der 34. Rede des Sophisten Themistios. Der Autor, der gerade das Amt des Stadtpräfekten von Konstantinopel bekleidet hatte, wandte sich in dieser Rede gegen Kritiker, die dem Philosophen die politische Tätigkeit verwehrt wissen wollten, bzw. im konkreten Falle πρὸς τοὺς αἰτιασαμένους ἐπὶ τῷ δέξασθαι τὴν ἀρχήν; der aus der Griechischen Anthologie bekannte Epigrammatiker Palladas hat unter diesen Tadlern des Themistios offenbar eine recht aktive Rolle gespielt¹⁰. Die Rede, die zu den letzten Äußerungen des Themistios überhaupt gehört, ist offenbar im Herbst

¹ J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus, Series Graeca, 35, Paris 1857, 536.

² Lechner a. a. O. 16.

³ Migne a. a. O. 636f.

⁴ Die Übersetzung von Philipp Hauser, Des heiligen Bischofs Gregor von Nazianz Reden, 1, München 1928, 139: „Uns gehört Wissenschaft und Bildung, denn wir verehren die Götter“ scheint mir den Sinn zu verzerren..

⁵ Lechner a. a. O. 16.

⁶ Migne a. a. O. 640.

⁷ Migne a. a. O. 640.

⁸ Heinrich Kuch, Klio 43–45, 1965, 431f.

⁹ Zum Gedanken vergleiche auch Julius Jüthner, Hellenen und Barbaren, Leipzig 1923, 96.

¹⁰ Johannes Irmscher, Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, 6, 1956/57, 167f.

384 gehalten worden¹. Sie mündet in einen überschwenglichen Lobpreis auf Theodosius aus, dessen Vertrauen der Sophist in besonderem Maße genoß. Dabei ergibt sich Gelegenheit, die *φιλανθρωπία* des Herrschers herauszustellen, die im römischen Weltreich mehr bedeutete als in den hellenistischen Königstümern²: nicht nur Gnade und Huld schlechthin³, sondern allgemeine, Rassen und Völker übersteigende Menschenliebe. „Wer beständig voller Hochmut gegen die Barbaren ausrückt“, lesen wir bei Themistios, „der macht sich lediglich zum *βασιλεύς* der Römer; wer aber die Macht besitzt und Schonung übt, der weiß sich als *βασιλεύς* über alle Menschen, ihn dürfte man mit vollem Recht als Philanthropen bezeichnen. Von den übrigen würde man Kyros *φιλοπέρισης*, nicht aber *φιλόανθρωπος* nennen, Alexander *φιλομακεδών*, nicht aber *φιλόανθρωπος*, Agesilaos als *φιλέλλην*, Augustus als *φιλορώμαιος* und einen jeden andern auch als Freund des Stammes oder Volkes bezeichnen, über das er auch als König anerkannt wurde“⁴. Die Bedeutung von *φιλέλλην* bedarf in diesem Zusammenhange wohl keines Kommentars. Die Vokabel steht ohne Konnex zu dem vorhin behandelten Hellenenbegriff und hätte ebenso wie das offenbar nur hier begehende Wort *φιλομακεδών*⁵ ad hoc gebildet werden können.

Die beiden vorgetragenen Stellen beweisen meines Erachtens ein Doppeltes: Die Bezeichnung *φιλέλλην* als ein Ruhmestitel, der die Zugehörigkeit zur griechischen Kulturgemeinschaft anzeigt, war in der Spätantike im Schwinden. Andererseits hatte sich die Identifikation Hellene = Heide noch nicht so allgemein durchgesetzt, um jene Vokabel völlig zu verdrängen. Auch von der bescheidenen lexikologischen Untersuchung her bietet sich uns danach das Bas-Empire in jedem Sinne als ein Zeitalter des welt-historischen Übergangs dar.

¹ Willy Stegemann in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung (= RE), 2. Reihe 10. Halbband, Stuttgart 1934, 1666.

² Vgl. dazu Kurt Treu, Deutsche Literaturzeitung 82, 1961, 432f.

³ So im hellenistischen Ägypten; vgl. H. Kortenbeutel in: RE, Supplementband VII, 1940, 1032.

⁴ Themistius, Orationes, emend. Guilielmus Dindorfius, Leipzig 1832, 467f.

⁵ So Henry George Liddell und Robert Scott, A Greek-English Lexicon, New Edition von Sir Henry Stuart Jones, Oxford 1925–1940, 1937.

Remarques sur le vocabulaire exégétique de Saint Jérôme *

P. JAY, Rouen

L'étude du vocabulaire exégétique de Jérôme revêt d'autant plus d'importance qu'on ne trouve pas dans son œuvre de formulation systématique des règles de son herméneutique. Mais ce vocabulaire apparaît très imprécis et l'on manque jusqu'ici d'études modernes de détail qui permettraient de vérifier ou de démentir cette impression. Les présentes remarques résultent d'une enquête précise qui s'est volontairement limitée au vocabulaire exégétique du *Commentaire sur Zacharie*, sur lequel l'attention a été attirée par la découverte à Toura en 1941 du *Commentaire* correspondant de Didyme l'Aveugle. La comparaison entre les deux œuvres montre la dépendance générale de Jérôme par rapport à son modèle. Si cette dépendance se vérifiait au plan du vocabulaire exégétique, elle fournirait des indications précieuses sur son herméneutique.

Jérôme use moins généreusement que Didyme de termes exégétiques, ce qui limite les comparaisons possibles, d'autant plus que chaque terme de Jérôme n'a pas nécessairement un équivalent grec : au total les correspondances n'atteignent pas vingt cas. Pour le sens littéral, on peut noter principalement qu'à *αἰσθητός* correspondent soit *corporeus* ou *corporalis*, soit *caro* ou *carnaliter*, mot qui rend aussi *σωματικός*. Le couple *γράμμα* — *πνεῦμα* est repris par *littera* — *spiritus*, tandis que *spiritalis intelligentia* répond une fois à *ἀναγωγή* et que *spiritalis* reprend *πνευματικός* ou *νοούμενος*. *Mysticus* transpose la racine grecque correspondante mais aussi *αἰνίγμα*; *praefiguratio* est parallèle à *σύμβολον*. Il n'y a guère à tirer de ces correspondances qui ne présentent pas d'originalité particulière et laissent en dehors d'elles la quasi totalité des emplois par Didyme d'*ἀναγωγή* et d'*ἀλληγορία* pour lesquels la comparaison aurait été la plus intéressante. Il faut donc étudier pour lui-même l'ensemble du vocabulaire exégétique de Jérôme dans le *Sur Zacharie*.

Sur les onze emplois du mot *littera*, cinq sont en opposition explicite ou latente à *spiritus*; il en découle pour le mot une tonalité dépréciative, mais ses emplois prépositionnels ne se ressentent pas habituellement de la condamnation paulinienne de la «lettre». *Historia* fournit dix-neuf emplois à

* Résumé de la communication présentée à la Conférence 1967. On en trouvera le texte dans la Revue des Études Augustiniennes, vol. XIV (1968), n° 1-2, p. 3-16.

caractère exégétique. Mis en regard du sens spirituel, associé à *Iudaei*, le mot n'est pourtant pas pris, à une exception près, avec une valeur péjorative. Rapproché de *fundamentum*, de *ueritas*, voire de *prophetia*, c'est pour Jérôme un terme positif : l'histoire est le fondement de la lecture dans l'Esprit.

Les expressions du sens spirituel qui lui sont opposées sont très variées et apparemment équivalentes. Une étude attentive décèle cependant des différences entre elles. Les cinq emplois d'*anagogè* (près de quarante chez Didyme) ne permettent guère de caractériser avec précision le terme. Il semble bien désigner de façon générale le sens spirituel sans spécialisation. Les cinq exemples d'*allegoria* sont plus révélateurs. A des degrés divers ils manifestent une évidente réserve de Jérôme qui, trois fois, rejette même le recours à l'allégorie lorsque le sens obvie (précepte ou annonce prophétique) est «perspicuus». Le terme, dans le Sur Zacharie, tend donc à désigner un procédé, parfois proscrit. *Tropologia* apparaît sept fois : les emplois prépositionnels (cinq cas) désignent le sens spirituel en général, sauf un cas qui désigne une exégèse de type moral ; enfin deux emplois libres rejoignent les réserves formulées par Jérôme sur l'allégorie. Moins imprécis qu'*anagogè*, moins marqué cependant qu'*allegoria*, le terme oscille entre diverses valeurs. C'est *spiritus* et ses dérivés qui sont l'expression la plus fréquente du sens spirituel dans le Sur Zacharie : vingt-cinq emplois exégétiques. Un texte est particulièrement important (Zach. 14, 8 ; 1528 A), puisque le mot y est étroitement associé au Christ : c'est dans l'Esprit de celui-ci (*spiritalis eius intelligentia*) qu'il faut lire toute l'Ecriture. En dehors de ce passage l'expression apparaît surtout dans des emplois prépositionnels (sept fois) ; elle ne caractérise jamais un simple procédé ni ne relève jamais non plus d'une acception péjorative. Les autres emplois de l'adjectif et de l'adverbe confirment cette impression.

On peut trouver confirmation partielle de ces observations dans un passage de la lettre à Hédýbia, presque contemporaine du Sur Zacharie, où Jérôme présente une définition du triple sens de l'Ecriture. Démarquant en fait Origène, il rend par *spiritalis* (intellectus ou *θεωπλα*) le sens «pneumatique» d'Origène qui exprime la plénitude de l'interprétation spirituelle, et par *tropologia* le sens «psychique» moins élevé, qui tend à recouvrir une spécialisation morale.

Ces analyses permettent de reconnaître la source paulinienne explicite du vocabulaire spirituel de Jérôme et de noter ses hésitations devant des termes qui, pour Didyme, étaient pratiquement équivalents. Les réticences qu'il manifeste sur *allegoria* ou *tropologia*, c-à-d des termes exprimant des procédés plus qu'un contenu d'interprétation, peuvent constituer un progrès sur la voie d'une précision du vocabulaire exégétique. Mais apparaît en même temps la limite de cette clarification : si Jérôme a bien le pressentiment d'un tri à opérer dans l'apport de l'exégèse allégorique, il n'en trouve le critère ni au niveau du procédé (il ne rejette pas toute allégorie), ni à celui

du contenu de l'exégèse (son vocabulaire ne distingue pas divers sens spirituels). Aussi la confusion subsiste-t-elle. Il reste que les incohérences de Jérôme sont plus intéressantes que les imprécisions de Didyme car elles révèlent le pressentiment d'un problème. C'est une invite à élargir l'enquête au vocabulaire d'autres œuvres de Jérôme, tout en ayant conscience que seule sans doute l'étude de l'exégèse réellement pratiquée peut rendre totalement compte d'une herméneutique qui n'est pas parvenue à bien se formuler.

The Opposition *caelestia—terrena* in Tertullian

T. P. O'MALLEY S. J., Boston College

The works of Tertullian are filled with certain formulae which readily return to his pen. Some are liturgical, perhaps¹; some biblical — though it is difficult to say whether such formulae come from an oral or written source².

• I would like to examine the opposition *caelestia — terrena* (*caelestis — terrenus*), and this for two reasons. In the later Latin liturgy, it is a frequently recurring formula, whose meaning is illuminated by this chapter in its earlier history; and tracing the use of the opposition through Tertullian gives us a good example of the changes in meaning which occur, as he faces different concerns and adversaries. A first, general view will show a passage from catechetical works to the polemic with Gnostic-Docetist opponents; a second will note some other words which are associated in the opposition *caelestia — terrena* as synonyms and antonyms.

Divisions and classifications always have their pitfalls; especially, perhaps, in the case of Tertullian. Nonetheless, it does seem to be clear that Tertullian uses the opposition *caelestia — terrena* very readily, without reflex attention, in his earlier, catechetical works³: *ad mart.*, *de bapt.*, *de patient.*, *de cult. fem.*, and *ad uxor.* Thereafter, the opposition continues to appear, but with a very different preoccupation. In *ad mart.* 4. 9, we find the opposition *terrena gloria/caelestis gloria*, following upon the exempla of the lengths to which pagans are ready to go in suffering. The opposition here then is expressing the Pauline *corona incorrupta/corruptibilis* (1 Cor. 9. 25). The *de orat.* employs the opposition most frequently. As Dr. Diercks has observed⁴, Tertullian distinguishes 6 petitions in the Prayer: 3 are 'heavenly', 3 'earthly'. So he makes the division at *de orat.* 6. 1: . . . *post caelestia . . . terrenis necessitati-*

¹ See Dom E. Dekkers, O. S. B., *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie* (Catholica VI.2), Brussel-Amsterdam, 1947; p. 27–30; 40–46; 56 ff.

² On the problem of biblical translations into Latin and Tertullian see: T. P. O'Malley, S. J., *Tertullian and the Bible. Language, Imagery, Exegesis* (Latinitas Christianorum Primaeva 21), Nijmegen, 1967; ch. 1, p. 1–64.

³ In the *ad nat.* and *apol.*, the opposition is never found. The only interesting use is *terrenus* in *ad nat.* 2. 12.38: . . . *mortalia de mortalibus, terrena de terrenis* . . .

⁴ G. F. Diercks, *Q. Septimius Florens Tertullianus: De oratione*, kritische uitgave, met prolegomena, vertaling en . . . commentaar, Bussum, 1947; p. 105.

bus . . . The three other uses of the opposition are in this spirit: . . . *quod terrena caelestibus cesserint* . . . (1. 3); *quia priora caelestia quam terrena* . . . (25. 6); . . . *priora feceris refrigeria terrena caelestibus* . . . (26. 2): this in disapproval. To be noted separately is *de orat.* 1. 3, where we find *Joh. 3. 31* presented in terms of this opposition: *Qui de terra est, terrena fatit . . . qui de caelesti . . . caelestem sophiam* . . . *Joh. 3. 31* is again so presented in *de bapt.* 10. 7: . . . *qui de terra est terrena loquitur, qui de supernis* . . . It is possible that the opposition has affected the translation of this place in its citation by Tertullian. The *de bapt.* is similar to the *de orat.* in the use of this opposition. *Vita terrena* is opposed to (*vitae*) *caelesti* (3. 6). In the discussion of *Matth. 21. 24*, and the baptism of John: from heaven, or from men?, Tertullian presents in the familiar terms: . . . *caelestisne is baptismus esset an uero terrenus?* (10. 1), and, in the further discussion in ch. 10, we find *diuinus* used as substitute for *caelestis*, *humanus* for *terrenus*. (10. 2). The *de patient.* has two typical uses: . . . *terrena caelestibus anteponendo* . . . (7. 7); *Libentes igitur terrena amittamus ut caelestia tueamur* . . . (7. 8). The Fall is described in different terminology: . . . *desiuit caelestia sustinere posse. Exinde homo terrae datus* . . . (5. 13–14); and the opposition is again presented in this other form: *Haec patientiae ratio, haec disciplina, haec opera caelestis et uerae, scilicet Christiana, non ut illa patientia gentium terrae falsa (et) probrosa* . . . (16. 1). One use is noted in *de cult. fem.* 2. 13. 5: *Proiciamus ornamenta terrena, si caelestia optamus* . . . Commenting on *Matth. 26. 41* (a favorite text for Tertullian) in *ad uxor.* 1. 4. 1, Tertullian says: *Caro terrena materia est, spiritus uero caelestis* . . . *Cur caelestibus terrena non cedant?* In *ad uxor.* 1. 4. 8, we find: *Caelestia recogita, et terrena dispicies* . . ., and here we are very close to that later liturgical cliché. Finally, Tertullian poses the rhetorical question: *Seueriores habebuntur terrenae disciplinae caelestibus praescriptis?* (2. 8. 2).

This brings us to the end of a first division, that embracing the catechetical works of Tertullian. The opposition occurs readily to Tertullian; he presents scriptural citations like *Joh. 3. 31*, *Matth. 21. 24*, *26. 41*, in this language. *Terrenus* represents, at this stage, the earthly, the economic sphere, as in *de orat.*, *de cult. fem.*, *ad uxor.*, or the 'merely human'. But, as we move on, the opposition has a quite different value. In the *adu. Marc.*, for example, the contrast is found in a quite new context. Tertullian must hold that the fulfillment of the heavenly promises are not *merely* earthly in nature — this against the Jews; and yet *are* earthly, and not merely spiritual — this against Marcion. Marcion's exegesis shows a certain affinity with that of the Jews, in what concerns the Old Testament. Marcion, naturally, had very different purposes: to accentuate the antitheses between the two testaments, and their gods. By emphasising the materiality of the Old Testament promises, Marcion puts them in antithesis with the spiritual promises of the New Testament. But Tertullian is able to point out that Marcion-Luke promises the restoration of Israel, and not merely the . . . *regnum dei*

aeternae et caelestis possessionis. Ceterum uester Christus pristinum statum Iudaeis pollicetur, ex restitutione terrae. (adu. Marc. 3. 24. 1). But he also appeals to allegory to show that the restoration of Israel . . . *non de terrena, sed de caelesti promissione sit quaestio.* (3. 24. 2). The insistence of Tertullian on the word *politeuma*, which he glosses with *municipatus*, citing Phil. 3. 20 (a vexed text in the Latin translation problem: adu. Marc. 3. 24. 3)¹, is to be seen in the context of this special polemic, where Tertullian insists on the materiality of that promised heavenly city. He must maintain both poles: . . . *prima promissio caelestis est roris, secunda terrenae opimitatis. Nos enim primo ad caelestia inuitamur, cum a saeculo avellimur, et ita postea invenimur etiam terrena consecuturi.* (3. 24. 8). Later, Tertullian characterises Jewish exegesis as being too literal: *Sic Iudaei terrena solummodo sperando, caelestia amittunt, ignorantes et panem de caelesti repromissum . . .* (de resurr. 26. 10); citing 1 Cor. 15. 40, he glosses the text with a comment which associates the Jews with *terrenus*: . . . *et corpora terrena et caelestia, Iudaeus scilicet et Christianus . . .* (de resurr. 52. 13). Opposed to the *ecclesia*, which is spiritual, is the (Jewish) temple, . . . *terrenum Dei templum . . .* (de pudic. 1. 8–9); as the *sacrificia terrena* and *spiritalia* are also contrasted (adu. Iud. 5. 1). This excursus is interesting for the fairly constant association of *terrenus* with the Jews and their exegesis.

Returning to the adu. Marc., in his commentary on Marcion-Luke, Tertullian notes how Marcion contrasts the *terrenae promissiones* of the creator, very literally interpreted, with the *caelestes promissiones* of the Christ of Marcion.

Remembering the text cited supra from de resurr. 26. 10, we can see how Tertullian associates the exegesis of Marcion with that of the Jews: . . . *Interea qui cenae istius uocationem in caeleste conuiuium interpretaris spiritalis saturitatis et iocunditatis, memento et terrenas promissiones uini et olei et frumenti et ipsius ciuitatis aequae in spiritalia figurari a creatore.* (adu. Marc. 4. 31. 8). This, then, is the first level of the problematic about the terms *caelestia* – *terrena*. Tertullian attempts to maintain both against his adversary.

In the fifth book, a different problem arises. Here 1 Cor. 15. 47 is central. 'Primus, inquit, homo de humo terrenus, secundus dominus de caelo . . .' (5. 10. 9) Marcion would have it that salvation is of the soul only (5. 10. 3); and Tertullian must prove that salvation and resurrection are of *men*. *Terrenus* – *caelestis* cause him difficulty as they occur in Marcion-Paul. He gives a double gloss of *terrenus*; and the glosses of Tertullian are usually a sign of his concern for absolute clarity of language: . . . *uolens nos sicut ipse incessit ita incedere, et a terrenis, id est ueteris, hominis imagine abscedere, quae est carnalis operatio.* (5. 10. 11). Tertullian will return to this

¹ See Tertullian and the Bible, p. 42–44.

problem in the *de resurr.*, where the terminology used is different: *choicus*¹ and *supercaelestis*² being used, also.

Another level of discussion on the *terrenus* – *caelestis* couple is found in the *de carn.* In the view of the opponents of Tertullian here, the ‘human nature’ of Christ was a *caelestis, siderea substantia*. (cf. *de carn.* 4. 4, 8. 4). Here, again the difficult text for Tertullian is 1 Cor. 15. 47: *Legimus plane: Primus homo de terrae limo, secundus homo de caelis . . .* (8. 5). Tertullian explains: *Non tamen ad materiae differentiam spectat, sed tantum terrenae retro substantiae carnis primi hominis, id est Adae, caelestem de spiritu substantiam opponit secundi hominis, id est Christi. Et adeo ad spiritum, non carnem, caelestem hominem refert, ut quos ei comparat constet in hac carne terrena caelestes fieri, spiritu scilicet.* (*de carn.* 8. 6). If Christ and men are to be compared, then He must be like them, if they are to be like Him, and so it must be that . . . *Christum in carne terrena fuisse caelestem, sicut ii sunt, qui ei adaequantur.* (8. 7). Everything in the Gospel leads us to believe that Christ was really a man; and so, at this stage, and with these preoccupations, *terrenus* tends to have the meaning: real, human (15. 3), as well as the meaning, ‘merely’ human.

Finally, yet another level can be noted in the *scorpiace*. Here, *terrenus* – *caelestis* is the opposition of two theatres of confession. For Tertullian, it is the *terrenus* sphere in which confession is required; for his adversaries, it is the *caelestis* (cf. *scorp.* 10. 5). With this schematic presentation³, we are now in a position to note that the catechetical use of the opposition, *caelestia* – *terrena*, fairly constant in content from *ad mart.* to *ad uxor.*, used without reflex attention, disappears from Tertullian’s works thereafter, never to return. The opposition means very different things to his adversaries of the *adu. Marc.*, *adu. Val.*, *de carn.*, *de resurr.*, *scorp.*, etc. They regularly based themselves on Scripture, notably the texts from 1 Cor. 15. 47, etc.; and Tertullian suddenly must make the meaning of this terminology clear; he

¹ *choicus* appears: *adu. Val.* 24.2 (2x); 24.3; 25.2; 25.3; 29.2 (2x); 29.3; 32.1; *de anim.* 40.3; *de resurr.* 49.2 (with a gloss: *choicus, id est limacius . . .*; 49.4 (3x); 49.5; 49.6 (2x); 49.9; 49.10. J. H. Waszink, *De Anima*, Amsterdam, 1947, in his note *ad de anim.* 40.3 comments that *choicus* occurs for the first time in Tertullian and the ‘Itala’. If Marcion’s Bible had *terrenus*, as Waszink notes, one may add that Tertullian’s orthodox tradition of translation also had *terrenus*; and *choicus* is limited to certain specialised works and adversaries. In *adu. Val.*, especially, it is a technical term.

² *supercaelestis* occurs in Tertullian: *adu. Marc.* 5. 18. 2; *de anim.* 23.3; *de resurr.* 49.5 (2x: here we also find *superterrenus*, the only time that this word occurs in Tertullian); 49.6. René Braun, *Deus Christianorum: recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962, p. 44–45, comments that *supercaelestis* is first witnessed to in Tertullian, and is found only in Christian authors; *de anim.* 23.3, however, has reference to Gnostic theories.

³ In the *adu. Val.*, we find the opposition used in a ‘cosmological’ way, . . . *gravia leuia, sublimantia atque uergentia, caelestia atque terrena* (*adu. Val.* 20.1). The other tracts are not notably interesting for the opposition.

must preserve the reality, and yet also the shortcomings of *terrenus*, and the application of *caelestis*.

We may now make a few comments on *caelestis* and *terrenus* from another point of view. First of all, *terrenus* (*terrestris* never occurs in Tertullian), in all cases but two, summons up an opposition. This in distinction to *caelestis*, which, often enough, is simply adjectivally used, without an opposition or contrast being insisted upon. The use *edictum caeleste*, however, in de pudic. 5. 5 is a special case, as a contrast here is almost certainly intended with the *edictum* of the bishop with which Tertullian so completely disagrees.

Further, in noting the synonyms and antonyms which Tertullian uses for *caelestis* and *terrenus*, some additions can be made to the words which the ThLL cites¹. *Caelestis* is used in parallel (and therefore contrasted to *terrenus* and its synonyms) with such words as: *aeternus* (adu. Marc. 5. 12. 1, by implication); *dominicus* (used to gloss *caelestis*, de anim. 3. 3); *diuinus* (de bapt. 10. 2; 18. 5, by implication; ad uxor. 1. 1. 2); *sidereus*, in the special polemic of de carn. (4. 4, e. g.); *spiritalis* (adu. Iud. 5. 1; 5. 5); *spiritus* (de bapt. 10. 5; de patient. 7. 7; cf. de carn. 8. 6); *uiuus* (de patient. 2. 1), and, perhaps, *Christianus* (de patient. 16. 1).

Terrenus is used in parallel with words like: *carnalis* (by implication, adu. Marc. 5. 10. 11); *futilis* (de praescr. 41. 1); *humanus* (de praescr. 41. 1; de bapt. 10. 2, by implication; de carn. 15. 3, a special case); *infirmus* (ad uxor. 1. 4. 1); *saecularis* (de bapt. 18. 5; de patient. 7. 7; ad uxor. 1. 1. 2); *saeculum* (de patient. 7. 8). Less evident are words and expressions like *hic*, the here and now of earthly confession (scorp. 10. 9); *homo terrae datus* (de patient. 5. 14); and the glossing comment of Tertullian on the meaning of *terrenus* in Paul, explaining *terrenus* by *carnalis* and *uetus* (adu. Marc. 5. 10. 11).

Such a study is interesting for the two reasons suggested at the beginning of this paper. It gives us a thread through the various catechetical and polemical concerns of Tertullian, and shows how meanings of words are constantly changing to meet the controversies of the moment. The simple, unsophisticated use of the opposition *caelestia* — *terrena* disappears with the beginning of the adu. Marc., and it never again appears in Tertullian in this use and meaning.

Secondly: this chapter in the prehistory of the later liturgical cliché may shed light on the meaning of the phrase as it occurs in so many orations and postcommunions. Recent efforts to translate the prayers of the Roman Missal into modern language have been troubled by the apparent dualism, and contempt for the world which the opposition seems to express. But if Tertullian be any guide to the meaning, this is not the meaning intended. For, even if Tertullian was not a Teilhardian, he nevertheless held for a very palpable world here and hereafter.

¹ ThLL s. v. *caelestis*.

**Ἀθετέω im Brief des Dionys von Alexandrien über Novatianus
(Euseb. h. e. 7, 8)**

H. J. Vogt, Bonn

Im 7. Buch seiner Kirchengeschichte bietet Eusebius einen Auszug aus einem Briefe des Bischofs Dionys von Alexandrien an Dionys von Rom, in dem er sein Urteil über Novatian so zusammenfaßt:

Wir sind mit Recht über Novatian aufgebracht, weil er die Kirche gespalten, einige der Brüder in Frevel und Lästerungen gezogen, über Gott (den Vater) eine ganz unheilige Lehre verbreitet hat, unseren gütigsten Herrn Jesus Christus als unbarmherzig verleumdet, zu all dem auch noch das heilige Bad verachtet, das ihm vorausgehende Glaubensbekenntnis umstürzt und den Heiligen Geist ganz aus ihnen vertreibt, selbst wenn noch eine Hoffnung bestand, daß er bliebe oder zu ihnen zurückkehrte¹.

Es ist bezeichnend für den Bischof Dionys, daß er als ersten Vorwurf gegen Novatian vorbringt, er habe die Kirche gespalten. Das war zwar nicht Novatians ursprüngliche Absicht, wie er selbst in einem Brief an Dionys, dessen Antwort erhalten ist (h. e. 6, 45), versichert zu haben scheint, aber das war in den Augen des Dionys die schlimmste Wirkung seines Verhaltens. Dionys selbst war immer zuerst auf die Erhaltung der kirchlichen Einheit bedacht; das beweisen seine Briefe in der Bußfrage an verschiedene Kirchen des Ostens (h. e. 6, 46). Im Ketzertaufstreit setzte er sich in ähnlicher Weise für den Kirchenfrieden ein, indem er zwar an der alexandrinischen Praxis, die mit der römischen übereinstimmte, festhielt, aber auch den Vorstellungen der Afrikaner und Kappadokier nicht jede Berechtigung absprechen wollte, auf alle Fälle aber zum Frieden mahnte (h. e. 7, 7, 5). Und dem Novatian selbst schrieb er schon, es sei verdienstvoller, um der Einheit der Kirche willen den Tod zu erleiden als um des eigenen Glaubens

¹ *Νοουατιανῷ μὲν γὰρ εὐλόγως ἀπεχθανόμεθα
διακόφαντι τὴν ἐκκλησίαν
καὶ τινὰς τῶν ἀδελφῶν εἰς ἀσεβείας καὶ βλασφημίας ἐλκύσαντι
καὶ περὶ τοῦ θεοῦ διδασκαλίαν ἀνοσιωτάτην ἐπείσκηκλήσαντι
καὶ τὸν χρηστότατον κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ὡς ἀνηλεῆ σκυοφαντοῦντι,
ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὸ λουτρὸν ἀθετοῦντι τὸ ἅγιον
καὶ τὴν τε πρὸ αὐτοῦ πίστιν καὶ ὁμολογίαν ἀνατρέποντι
τό τε πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξ αὐτῶν, εἰ καὶ τις ἦν ἐλπίς τοῦ παραμεῖναι ἢ καὶ ἐπανελθεῖν πρὸς
αὐτούς, παντελῶς φυγαδεύοντι.*

willen, denn hier ginge es nur um das eigene, dort aber um das Heil der ganzen Kirche (h. e. 6, 45).

Novatian hat aber nach Meinung des Dionys das Heil vieler nicht nur gefährdet, sondern einige der Brüder in Frevel und Lästereien und so ins Verderben hineingezogen. Es kann sich dabei wohl nur um Anhänger Novatians handeln. Wären nämlich die Christen gemeint, die, wie etwa der anonyme Autor von *Ad Novatianum* betont (cap 13), durch Novatians Bußverweigerung ganz vom Glauben abfielen und dadurch verlorengingen, dann könnte wohl nicht das Verb *ἐλκύω* gebraucht sein, sondern eher *ἀπωθέω* oder ein ähnliches.

Die unheilige Lehre über Gott den Vater — *ὁ θεός* bezeichnet ja die erste Person — und die Verleumdung Christi, als sei er unbarmherzig, kann in nichts anderem bestehen als in Novatians Lehre, Todsündern sei keine Bußmöglichkeit und Rekonziliation mehr zu gewähren, also in den Lästereien, in die er einige hineinzog. Wir wissen ja aus *Ad Novatianum* (7 u. 12), daß Novatian sich immer wieder auf Mt 10, 33 berief, der Herr werde vor dem himmlischen Vater den verleugnen, der ihn vor den Menschen verleugnet habe. Andererseits argumentiert Cyprian gegen Novatian von der Güte des himmlischen Vaters her, die nach Mt 7, 9–11 weit über menschliche Güte hinausgehe (ep 55, 23). Über all das hinaus wirft Dionys dem Novatian auch noch Verachtung des hl. Bades, also der Taufe, vor. Ich möchte auf diesen Anklagepunkt zuletzt eingehen, da er sich meiner Ansicht nach nur recht verstehen läßt, wenn man die anderen Punkte angemessen gedeutet hat.

Da heißt es dann weiter, Novatian stürze das der Taufe vorangehende Glaubensbekenntnis, *πίστιν καὶ ὁμολογίαν*, um. Schon Kattenbusch (*Das apostolische Symbol* 2, 368ff.) hat gegen Harnack nachgewiesen, daß Dionys dem Novatian nicht Verfälschung, sondern unberechtigten Gebrauch des Symbols vorwirft. Tatsächlich wird Novatian in der alten Kirche nie der Haeresie bezichtigt, die Bußfrage galt ja als Disziplinfrage. Wo Cyprian behauptet, die Schismatiker, d. h. die Novatianer, hätten nicht dieselbe *lex symboli* und dieselbe *interrogatio baptismi* wie die *Catholica* (ep 69, 7), da bedeutet das aber doch nicht mehr, als daß die wahre Kirche, an die geglaubt wird und in der allein es Sündenvergebung gibt, de facto bei den Schismatikern nicht ist.

Auch der letzte Vorwurf, Novatian habe den Hl. Geist aus ihnen — das *αὐτῶν* hängt in der Luft — vertrieben, läßt eine doppelte Deutung zu. Ph. Häuser bezog in seiner Eusebiusübersetzung in der Bibliothek der Kirchenväter (Euseb 2, 327) das *αὐτῶν* auf die Anhänger Novatians. Es wären also da Leute gemeint, die entweder schwankten, ob sie sich Novatian anschließen sollten — d. h. der hl. Geist der kirchlichen Einheit wäre vielleicht in ihnen geblieben — oder aber sich zwar dem Schisma angeschlossen hatten, aber noch Hoffnung auf Rückkehr ließen, wenn Novatian nicht auf sie eingewirkt hätte. So gedeutet wäre aber der letzte Anklagepunkt nur

eine Wiederholung des ersten und des zweiten, daß nämlich Novatian die Kirche gespalten und manche Brüder mit sich gezogen habe. Da Dionys aber in allen anderen Punkten einen gedanklichen Fortschritt erkennen läßt, nicht indem er immer neue Untaten Novatians aufzählt, sondern indem er immer neue Aspekte oder Schadenswirkungen von Novatians bußfeindlichem Verhalten aufweist, möchte ich meinen, daß der letzte Punkt sich nicht auf Anhänger Novatians bezieht, sondern auf Christen, die durch die übergroße Strenge der Novatianer wieder ins Heidendum und damit ins Verderben gerieten, wie Cyprian es schon voraussah (ep 55, 6) und wie Ad Novatianum 13 es als Tatsache behauptet. Wenigstens ein Beispiel dafür ist die hoffnungslose Lage der *lapsi* in Arles, deretwegen Cyprian Papst Stephan zum Eingreifen gegen Bischof Marcian auffordert (ep 68). Wenn man in den Christen, aus denen Novatian den Hl. Geist vollkommen vertrieben hat, die nicht zur Buße angenommenen Sünder sieht, dann bekommt auch die feine Unterscheidung ihren Sinn, die Dionys anbringt. Er will es offen lassen, ob der Hl. Geist diese Leute schon verlassen hatte, aber in sie hätte zurückkehren können, oder ob er noch irgendwie in ihnen war und vielleicht geblieben wäre. Dionys verhält sich da ähnlich wie später im Ketzertaufstreit, wo er auch der Wiedertäuferpraxis eine gewisse Berechtigung zuerkennt. Auch hier gibt er zwei theologische Standpunkte wieder, ohne sich auf einen festzulegen. Cyprian betont, man dürfe die in der Verfolgung Abgefallenen nicht für Tote halten (ep 55, 16); das war offenbar Novatians Standpunkt, der auch schon vor dem Schisma die *lapsi* als Ruinen ansah (ep 30, 5). Cyprian dagegen sieht sie wie halbtot – *semianimes* (ep 55, 16) – daliegen und der Cyprian nahestehende Verfasser von Ad Novatianum vergleicht sie mit Schwerverwundeten, die aber noch mit letzter Kraft zum Lager zurückkriechen können, um ihre Wunden zu pflegen (cap 6). Beide Auffassungen sind nicht unbedenklich. Novatian zog aus der seinen den Schluß, den Toten könne man nicht mehr helfen. Diese Konsequenz wollte Dionys natürlich vermeiden. Andererseits konnte durch die Auffassung Cyprians und vor allem des Anonymus sehr leicht der Ernst und die Schwere der Glaubensleugnung übersehen werden. Auch davor wollte Dionys sich wohl hüten. Die spätere Theologie spricht ja durchaus mit Novatian von Todsünden, oder vom völligen Verlust des göttlichen Geistes in der Ausdrucksweise des Dionys, läßt aber trotzdem mit Cyprian die Möglichkeit der Buße, also der Wiederbelebung und Wiedererlangung des Geistes offen.

Dionys entscheidet sich also nicht in der Theorie, sehr wohl aber in der Praxis, indem er an der Hoffnung für die Sünder festhält. Worauf aber gründet diese Hoffnung? Offenbar auf einer nicht näher bestimmten, für die damalige Theologie wohl noch nicht näher bestimmmbaren bleibenden Verbindung des Hl. Geistes auch noch zu denen, die ihn durch eigene Schuld verloren haben.

Es bleibt jetzt noch der kurze Satz τὸ λουτρὸν ἀθετοῦντι τὸ ἅγιον zu deuten. Lampe hat die Stelle in seinem Patristic Greek Lexicon bei ἀθετεῖω

aufgeführt und zwar zum Beleg der fünften von neun möglichen Bedeutungen, nämlich für „reject as invalid“. Tatsächlich haben Harnack (*Dogmengeschichte* 1, 453), Seeberg (*Dogmengeschichte* 1, 610), Greenslade (*Schism and heresy in the early church*, 115) und andere in Dionys einen Zeugen dafür gesehen, daß Novatian die katholische Taufe für ungültig angesehen und die zu ihm Übertretenden wiedergetauft habe.

Gegen eine solche Deutung erheben sich aber schwere Bedenken. Abgesehen davon, daß Dionys in der bloßen Wiedertaufpraxis, die er selber ja halbwegs anerkennt, wohl keinen schweren Anklagepunkt gefunden hätte, scheint auch der Kontext eine andere Deutung nahezu legen. Wenn alle sechs anderen Punkte um dieselbe Sache kreisen, nämlich um Novatians Buß- und Rekonziliationsverweigerung, und sie zunächst von der Wirkung auf den Gesamtorganismus der Kirche her, dann von den mehr lehrmäßigen Konsequenzen und schließlich von der Wirkung auf einzelne her beleuchten, dann ist es unwahrscheinlich, daß nur im fünften Punkt eine ganz andere Sache, nämlich eine andere Taufpraxis, gemeint sein soll. Außerdem hätte Dionys, der sich so vorsichtig ausdrückt, doch wohl zu *λοῦτρον* ein *ἡμῶν* oder *τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας* hinzugesetzt, wenn er dem Novatian Verwerfung der katholischen Taufe hätte zuschreiben wollen. So aber hat man den Eindruck, es gehe um die Taufe überhaupt, auch eine bei Novatian gespendete.

Ἀθετέω muß nicht bedeuten: als ungültig verwerfen; es heißt zunächst allgemein: beseitigen, zunichtemachen, aufheben, herabsetzen. Mir scheint nun, daß Dionys sagen will, Novatians Buß- und Rekonziliationsverweigerung – und nur um diese geht es – stelle außer der Lästerung des Vatergottes, der Verleumdung Christi, der Verdrehung des Glaubensbekenntnisses auch noch eine Herabsetzung der Taufe dar. Aber in welchem Sinn? Die Theologie jener Zeit bietet drei Deutungsmöglichkeiten:

1. Wer getauft ist, ist Kind der Kirche und bleibt es auch dann, freilich in abgeschwächter Weise, wenn er sündigt. Das betont vor allem Cyprian immer wieder (z. B. ep 15, 2; 43, 6 und passim). Wer dem Todsünder keine Bußmöglichkeit mehr einräumt, sieht in ihm kein Kind der Kirche mehr; er mißt offensichtlich der Tatsache, daß auch der Sünder getauft ist und getauft bleibt, keine Bedeutung mehr bei; er setzt also das hl. Bad herab.

2. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß Dionys die Frage, ob die *lapsi* Tote oder nur Verwundete sind, ob der Geist noch in ihnen ist oder nur zurückkehren könnte, offen läßt. Auf jeden Fall besteht aber diese Hoffnung; es bleibt eine gewisse innere Verbindung zwischen dem Geist und dem sündig gewordenen Christen, die wohl darin besteht, daß auch der Sünder getauft und gefirmt bleibt. Wer aber die Vergebungsmöglichkeit für einen Todsünder bestreitet, der vertreibt den Geist völlig, er hebt also den letzten Rest von Taufwirklichkeit auf. Wir würden heute sagen: er bestreitet den *character indelebilis*; er setzt also das hl. Bad herab.

3. Firmilian von Caesarea besteht in seinem großen Brief an Cyprian (ep 75, 21) darauf, daß etwa früher ohne Taufe aufgenommene ehemalige

Haeretiker, selbst wenn sie inzwischen die Eucharistie empfangen haben, unbedingt noch katholisch getauft werden, *ut remissionem peccatorum consequi possint*. Die Taufe ist die einzige Form des Sündennachlasses. Die Getauften aber, die in Sünden fallen, sollen durch die Buße Heilung finden. *Non quasi a nobis remissionem peccatorum consequantur*, sagt der Bischof Firmilian (ebda nr. 4), sondern die Bischöfe sollen die Sünder zur Erkenntnis ihrer Sünden bekehren und zur Genugtuung vor Gott antreiben. Diese bringt ihnen dann die Wiederaufnahme in die Kirche und Vergebung bei Gott ein. Während also der Ungetaufte nichts Entscheidendes tun kann zur Tilgung seiner früheren Sünden – selbst Teilnahme an der Eucharistie hilft ihm nach Firmilians Meinung nicht – ist der Getaufte grundsätzlich in der Lage und daher auch verpflichtet, seine Sünden selbst abzubüßen. Man darf da nicht von größerer Strenge gegen die Getauften reden; vielmehr ist in dieser Einstellung, welche die der ganzen alten Kirche war, die Hochachtung vor den Getauften zu erkennen, mit anderen Worten: die Hochschätzung der Taufe, und zwar nicht nur als eines einmaligen Aktes, sondern als einer im Getauften, auch noch im Sünder, verbleibenden Wirklichkeit. Wer Buße und Rekonziliation verweigert, der verkennet oder verwirft diese bleibende Taufwirklichkeit, er setzt das hl. Bad herab: τὸ λουτρὸν ἀθετεῖ τὸ ἅγιον.

Alle drei Gedankengänge dürften Dionys gegenwärtig gewesen sein. So verstanden wirft er dem Novatian also nicht Wiedertaufpraxis vor, sondern eine Entwertung der Taufe durch die Rekonziliationsverweigerung. So paßt der Vorwurf auch auf die von Novatianern selbst gespendete Taufe. Daß sie auch ihren eigenen Anhängern keine Bußmöglichkeit ließen, ist bekannt.

IV. BIBLICA

G. T. ARMSTRONG

M. BOGAERT

S. P. BROCK

J. DUNCAN M. DERRETT

JEANNE FELIERS

J. KIRCHMEYER

W. RORDORF

K. SCHÄFERDIEK

L. J. VAN DER LOF

F. E. VOKES

— 1. 1. 1. 1. 1. 1.

— 1. 1. 1. 1. 1. 1.

— 1. 1. 1. 1. 1. 1.

The Genesis Theophanies of Hilary of Poitiers

G. T. ARMSTRONG, Nashville

In the exegesis of Hilary of Poitiers — as in that of his predecessors Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian, Origen, Novatian, and Cyril of Jerusalem — the Genesis theophanies are of more than passing interest for the development of his understanding of the divine economy or dispensations¹. An examination of the theophanies shows that Hilary stands in the tradition of typological interpretation and adopts thereby an understanding of the Old Testament as fundamentally *Heilsgeschichte*, historical events which hang together in a plan of salvation. The typological mode of interpretation is by its very nature Christological; the Old Testament points to the New, is in fact understood only from the perspective of the New. The Old Testament types, of which the theophanies are a prime example, prefigure Christ or the new covenant in Christ². It is no surprise then that the Genesis theophanies play a prominent role in the arguments advanced against the Arian view of Christ in both *De synodis* and *De trinitate*. As for the earlier fathers so for Hilary, the Old Testament is essential to an appreciation of both the pre-existent and the incarnate Christ.

A convenient starting point is *De synodis* 38³. Here Hilary is citing the creed composed at Sirmium by the eastern bishops in opposition to Photinus. He cites it in connection with the question whether the affirmation of God as one requires a solitary monad. Among the anathemas of the creed are several which recite the Genesis texts for the existence of the Son with the Father: Genesis 1:26, "Let us make man" (Anathema XIII); the appearance of the Son to Abraham, without specific text (XIV); Genesis 32:24–30, the Son wrestling with Jacob (XV); Genesis 19:24, "Then the Lord rained on Sodom and Gomorrah brimstone and fire from the Lord out of heaven"

¹ L. Thunberg, Early Christian Interpretations of the Three Angels in Gen. 18, *Studia Patristica*, VII, ed. F. L. Cross = TU 92 (Berlin: Akademie-Verlag, 1966), 560–570.

² See the introduction by Jean-Paul Brisson to Hilaire de Poitiers, *Traité des mystères*, Sources Chrétiennes 19 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1947), 14–41.

³ Text in *Patrologia Latina*, X, ed. J.-P. Migne, (Paris: Vrayet, 1845), section 38 beginning at col. 509. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 2nd ed. (London: Longmans, 1960), 281, observes that the Sirmium creed was the fourth creed of the Dedication Council, enlarged with twenty-six additional anathemas addressed to positions held by Photinus and Marcellus of Ancyra.

(XVI); yet again Genesis 19:24 to establish that the Son is subject to the Father, viz., "from the Lord," thus rejecting the idea of two Gods (XVII). Subsequent sections of *De synodis* expand upon each anathema.

Thus section 50 makes clear, if there were any doubt, the intent of Anathemas XIII through XVI¹. Each and all establish the pre-existence of the Son of God before the Incarnation and warn against attributing to the Unbegotten God the appearances of God to the patriarchs. Section 51 presents a lengthier explanation of Anathema XVII in order to caution against inferring from Genesis 19:24 two different deities². "It is profane," Hilary says, "to speak of two equal Gods." At the same time the subjection of the Son to the Father is not a diminution of essence. The Only-begotten Son of God is nonetheless God and has the nature of God.

The same issue is faced in the *Tractate on the Psalms*, Psalm 122 (123), section 7³. Christians have one God, not many spirits of iniquity, yet they confess that Christ is God and confess the divine unity of the Unbegotten and the Only-begotten as taught by the Law, the prophets, the Gospel and the apostles. Here Genesis 19:24 is once more cited, together with Psalms 44 (45):8 (7) and 109 (110):1, John 1:1, 1 Corinthians 8:6, and Romans 9:5. The use of *dominus* in these texts teaches us that God is one and that the one God is both Unbegotten and Only-begotten and that, moreover, there are not two Unbegottens or two Only-begottens. They are not dissimilar or different but from one divine substance. It is worth noting the way in which Genesis 19:24, "The Lord rained from the Lord," is wielded like a two-edge sword by Hilary, to show the distinction between the divine persons, on the one hand, and their oneness of will and being, on the other.

Book IV of *De trinitate* develops the same general argument over several sections, beginning at section 16⁴. God is not solitary; the Son or Word is the agent of creation. Old and New Testament texts are cited in evidence, but especially Genesis 1:6 and 7 and 1:26 and 27. There is one image and likeness although two persons (IV, 18). A reference to the image of God in Genesis 9:6 is also introduced (IV, 19). Proverbs 8:28–31, another passage

¹ PL, X, col. 517.

² PL, X, col. 518f.

³ Text in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XXII, ed. Antonius Zingerle (Vienna: F. Tempsky, 1891), 584, 585: *Nobis autem unus deus est; non tamen per unionem dei domino nostro Iesu Christo quod deus est abnegantes, sed sequentes legem et prophetas et euangelia et apostolos diuinitatis unitatem in innascibili deo et in unigenito deo secundum proprietatem atque naturam cum fide et ueritate profiteamur. nusquam enim genere plurali nec deos neque dominos sermo propheticus nuncupauit, sed unumquemque suo ordine . . . Gen. 19:24; Ps. 44(45):8(7); 109(110):1; John 1:1; 1 Cor. 8:6; Rom. 9:5 . . . hoc ergo propter "dominus" dictum est, ut intellexeremus per id, quod unus innascibilis deus est, non adimi unigenito deo posse, quod deus est. Deus enim unus uterque est: non quod unus diuisus in duo sit, aut uterque ipse sit, ut nuncupatio sola fecerit patrem et filium, non natura gignendi, sed idcirco deus unus, quia neque duo innascibiles, neque unigeniti duo. sed unus ex uno et ambo unum, non dissimili scilicet aut differente a se substantia diuinitas in utroque.*

⁴ Text in PL, X, col. 108–119.

long familiar in patristic discussions of this subject, is cited in IV, 21. But of special interest for this paper is the appearance of the Word as the Angel of the Lord to Hagar in Genesis 16: 9, 10, and 13 (IV, 23). The identification of the Angel of Yahweh with the Word or Son of God goes back, of course, to Justin although without reference to this particular chapter of Genesis¹. Hilary does not, however, develop out of this identification an "angel Christology" in any subordinationist sense.

The same Angel of God is revealed to Abraham in Genesis 17:19 and 20 simply as God (IV, 24). According to Hilary, the distinction of persons has been made, and God may safely be called by his true name. Likewise it is God who comes to Abraham at Mamre, remains with him while the two angels go to Sodom, and finally rains fire from the Lord on the wicked cities (Gen. 18 and 19; IV, 25 and 27–29). Abraham recognizes the Lord from among the three visitors and, while seeing three, worships One. This One clearly has the power to dispose over Sodom and Gomorrah as well as the power to give Sarah a child. Lot, for his part, demonstrates that the two who visit his house are no more than angels, for he addresses them simply as "lords". But again the real confirmation is Genesis 19:24. "Scripture makes no distinction, by difference of name, between Their natures, but discriminates between Themselves" (IV, 29).

In the midst of his argument, however, Hilary introduces that dimension which we noted at the outset. Abraham, in beholding the Lord at Mamre, saw as in a mystery the coming Incarnation (IV, 27). The theophany has typological significance; it is anticipatory of the coming of the Son of God in human flesh. He has already said in IV, 26 that the Scripture moves from mystery to clear revelation by beginning with the Angel of God and proceeding to God himself in the narrative of Hagar and Abraham. This interpretation of the Old Testament events as a preparation for Christ or as aspects of the divine economy is set forth most clearly in Hilary's *Tractate on the Mysteries*. Unfortunately the sections of the text that might have dealt with the theophanies of Genesis 16 through 19 are lacking, but the conclusion alludes to them². The Old Testament is the essential historical foundation of the New. This idea of prefiguration is also resumed and developed somewhat more fully in *De trinitate*, V, 17 and 18, as we shall see in a moment.

First, we should mention the appearances of God to Jacob at Bethel, at the Jabbok, and at Shechem (Gen. 28:11–19, 32:22–32, and 35:1) as

¹ Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, ch. 55–60. Benedict Kominiak, *The Theophanies of the Old Testament in the Writings of St. Justin* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1948); Gregory T. Armstrong, *Die Genesis in der Alten Kirche* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1962), 42–48. For additional literature, Johann Michl, "Engel IV (christlich)", *Reallexikon für Antike und Christentum*, V, ed. Theodor Klauser (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1962), col. 148–149.

² *Traité des mystères*, SC 19, 159–163 = II, 11–15.

additional theophanies cited by Hilary (IV, 30). He then interjects a summary section before going on to Moses and the burning bush, a suggestion that Genesis was being employed as a distinct unit in the argument.

Virtually the same line of evidence is pursued in Book V as Hilary sets out to prove the full divinity of the Son, in particular the full divinity of him who appeared to the patriarchs. The question is now not whether the one or unique God is solitary, and it is not the character of the divine unity. Rather we must inquire, as Hilary puts it, "whether or no he [Moses] wishes us to believe that the Son, Who, as he has taught us, is God, is also true God" (V, 3)¹. The Son as Creator, as the one true image of God, is maintained with reference to the same Genesis texts as before. He has the nature and power of the true God. Then in V, 11, Hilary enters upon a more extensive discussion of the Angel of God who spoke to Hagar. The title does not denote a lower nature but a distinct office or function for the Son. His fully divine nature is indicated by the fact that he is called God — a distinctly hollow proof when the question is whether he whom Moses called God is indeed true God. The order of the titles is that of revelation, not essence. The relationship of Sender and Sent is comparable to that of Father and Son. The test of his divinity is in his words and acts, and he does make of Ishmael a great people (V, 13).

A further proof of his divinity is that Abraham worshipped the Angel of God as God, and had he not been truly God, Abraham would have been a heretic — an obvious impossibility (V, 15). What, asks Hilary, is the alternative to the true Lord who rained from the true Lord fire on Sodom (Gen. 19:24; V, 16)? Abraham has already made clear in Genesis 18:25 that this Lord is the righteous Judge over the earth.

"The revelations (types) of the Law prefigure the mystery of the Gospel dispensation in such a manner that what the patriarch sees and believes the Apostle gazes upon and proclaims. Since the Law is the shadow of things to come, the appearance of a symbolic figure has represented the genuineness of the body. . . . At that time, however, God was only seen in man and not born, but, soon, that which was seen was also born. But familiarity with the external appearance which He adopted for our contemplation aids us in accepting the reality of His birth²." Here we see the character of the divine economy, God acting for our sake, and especially Hilary's conception of the three dispensations: pre-existence, kenosis and — less clearly at this point — exaltation³. Through them all, God himself is unchanged. It is quite evident in V, 17 and 18 that there is an inseparable

¹ PL, X, col. 131–143.

² V, 17; PL, X, col. 139; translation by Stephen McKenna in *The Fathers of the Church*, XXV (New York: Fathers of the Church, Inc., 1954), 146, 147.

³ Discussed in several places by Paul Galtier, *Saint Hilaire de Poitiers: Le premier docteur de l'Eglise latine* (Paris: Beauchesne, 1960), esp. 106, 107; also Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, trans. J. S. Bowden (New York: Sheed and Ward, 1965), 308.

connection between the doctrines of the Trinity and the Incarnation and that the Old Testament has an important function for Hilary's Christology. "For the Law is the forerunner of the Gospels, and the Law must teach us that, when God clothed Himself in infirmity, He lost not His Godhead. The types of the Law are our convincing assurance of the mysteries of the Gospel faith¹."

Jacob wrestled with God, recognized him as the true God, and sought his blessing (V, 19). Only in the flesh was Jacob stronger, the weakness of the human form of God being a type of the passion of Christ. Yet Jacob was not misled about his divinity. Likewise he had visions and manifestations of the mystery of God, and God spoke himself about Jacob's seeing God (Gen. 35: 1; V, 20). Finally, Hilary must reassert that there is no basis in these passages that mention "God and God" or "Lord and Lord" to find two Gods, a true and a false (V, 24).

In the conclusion to *De trinitate*, Hilary has occasion again to consider the ways in which God came to man from the beginning, but here he is talking about Christ as Wisdom². Adam heard a voice in the garden; God spoke to Cain, Abel, Noah and Enoch. The Angel who spoke to Hagar was certainly God; God came in the form of a man to Abraham yet in such a way that the divine nature was also present. God came in human shape to wrestle with Jacob. "Why does this method, expressly designed for human salvation, bring about at the present time such an impious attack upon His eternal birth? The creation, of which you speak, dates from the commencement of the ages; but His birth is without end, and before the ages³."

Eternal yet temporally manifest, that is the mystery of the Incarnation anticipated in the Old Testament theophanies. It is the paradox of the divine entering into human history, and it is this that Hilary is trying to make comprehensible to the classical mind. It is the theme that runs through all his work, and it certainly was one of the root factors in the Arian controversy itself. Even Hilary, as we know, does not have the last word on the Trinity and the Incarnation; even he is bound by assumptions about divine transcendence that lead to difficulties at the point of the impassibility of Christ. Still in his interpretation of the Genesis theophanies he is able to employ traditional Logos Christology with less sense of subordinationism than almost any of his predecessors, and his typological method is marked by a strong sense of the mystery of the divine activity.

¹ PL, X, col. 141.

² XII, 46: PL, X, col. 465.

³ XII, 47; PL, X, col. 465, 466.

La Vieille Version latine de Judith dans la Bible d'Oxford, Bodléienne, Auct. E. infra 1—2

M. BOGAERT, Maredsous, Belgique

Sœur de la Bible de Winchester, écrite comme elle en Angleterre vers le milieu du XII^{ème} siècle, la Bible d'Oxford, Bodleian Library, Auctarium E. infra 1—2 (2426—2427)¹ n'a guère moins de mérite aux yeux du paléographe ou du spécialiste de l'enluminure. Parmi les travaux les plus récents dont ces deux Bibles ont été l'objet, il faut signaler les quelques excellentes pages que M. le Professeur Neil R. Ker² leur a consacrées. Toutefois les connaisseurs savent depuis longtemps que c'est tout autant par son texte biblique qu'elle est précieuse. Il sera donc utile de faire d'abord l'inventaire des données acquises ou tout au moins considérées comme telles.

Le second volume de la Bible d'Oxford s'ouvre sur un psautier double. A notre connaissance, le psautier gallican n'a fait l'objet d'aucun travail. En revanche, le psautier *iuxta hebraeos* a servi à dom de Sainte-Marie pour son édition³. Dans une savante introduction, celui-ci a montré la parenté du manuscrit d'Oxford avec le psautier du British Museum, Harley 2793, écrit à Tours vers 800 et ayant appartenu peut-être à la cathédrale de Nevers⁴. Plus grande encore est sa ressemblance avec un psautier double du X^{ème} siècle et d'origine française, aujourd'hui n° 180 de la cathédrale de Salisbury. D'après dom de Sainte-Marie, ces trois manuscrits représentent le texte alcuinien — nous pourrions dire: de Tours — du psautier *iuxta hebraeos*. C'est là une indication à retenir.

La Bible d'Oxford offre aussi les deux versions que saint Jérôme a données du livre de Job. La version vulgate, faite sur l'hébreu, présente au dire de Samuel Berger⁵ une finale qu'on ne rencontre que dans le Midi de la

¹ Voir F. Madan et H. H. E. Craster, *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford*, vol. II, 1^{ère} partie, Oxford, 1922, p. 358; T. S. R. Boase, *English Art 1100—1216*, Oxford, 1953, p. 179—180.

² *English Manuscripts in the Century after the Norman Conquest* (The Lyell Lectures 1952—3), Oxford, 1960, p. 50—52; voir aussi p. 35, 43, 48, pl. 22 et 23.

³ *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos*. Éd. crit. par H. de Sainte-Marie (*Collectanea Biblica Latina*, XI), Rome, 1954, p. XXXVIII.

⁴ Cf. W. Köhler, *Die Karolingische Miniaturen. I. Die Schule von Tours*, Berlin, 1930, texte p. 360.

⁵ *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age*, Paris, 1893, p. 76, n. 2, p. 87 et 399. L'ordre des livres dans la Bible d'Oxford est celui mentionné au n° 23, p. 332.

France. Mais la version hexaplaire est surtout précieuse, puisque trois manuscrits seulement en conservent le texte suivi. Ici encore, c'est avec un manuscrit de Tours (n° 18) provenant de Marmoutier et datant du XI^{ème} siècle que s'apparente celui d'Oxford et non avec le troisième témoin, Saint-Gall 11 (VIII^{ème} siècle)¹.

C'est donc vers Tours et le Midi de la France que les particularités textuelles déjà étudiées par les spécialistes nous orientent. Il restait à examiner la nature de la vieille version latine de Judith qui, dans le manuscrit d'Oxford, précède la version vulgate du même livre. Toutes deux se lisent dans le second volume (2427), la première aux folios 160^r à 166^v. Elle fait l'objet de cette communication.

S'il est absolument impossible de faire un stemma, au sens classique, des manuscrits vieux-latins du livre de Judith — car bon nombre d'entre eux ne sont pas de simples copies, mais des recensions —, il n'est cependant pas difficile de regrouper en classes plus ou moins homogènes la vingtaine de témoins aujourd'hui connus². Pour déterminer la place du manuscrit d'Oxford, il suffira d'analyser la classe dont il fait partie. Celle-ci comporte cinq témoins manifestement apparentés, mais correspondant à autant de recensions particulières. Seule l'édition de l'ensemble de la tradition manuscrite permettrait la démonstration définitive et, dans plusieurs cas, ferait apparaître l'évidence de nos affirmations. Force nous est de nous en tenir ici à quelques exemples, choisis surtout en raison de leur intérêt lexicographique.

Voici la liste des cinq manuscrits de la classe et leurs sigles :

X : Madrid, Bibl. Univ. Centr. 31 (Xe s.) ; Bible d'Alcala, Complutensis 1.

G : Paris, B. N. lat. 11553 (IXe s.) ; Sangermanensis 15.

R : Paris, B. N. lat. 6, t. III (Xe s.) ; Bible de Rodas.

O : Oxford, Bodl. Auct. E infra 1—2 (2426—2427).

N : Paris, B. N. lat. 11563 (XVIIe s.), copie d'un ms. de Narbonne.

Le premier de ces manuscrits, la Bible d'Alcala, représente à lui seul une recension tout à fait originale. Son auteur a suivi pas à pas un, ou plutôt, des modèles vieux-latins, tout en en modifiant complètement la

¹ Déjà E. Grabe, en 1710, connaissait l'existence de la version hexaplaire de Job dans la Bible d'Oxford ; voir P. de Lagarde, *Des Hieronymus Uebertragung der griechischen Uebersetzung des Iob*, dans *Mittheilungen*, t. II, Göttingen, 1887, p. 189—237 (voir p. 190). Le ms. de Saint-Gall a été étudié et édité par C. P. Caspari, *Das Buch Hiob (1, 1—38, 16) in Hieronymus' Uebersetzung aus der alexandrinischen Version nach einer St. Galler Hand-schrift saec. VIII* (Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandling, 1893, n° 4), Christiania, 1893, 108 p.

² A la liste donnée par dom B. Fischer (*Verzeichnis der Sigel . . . , Vetus Latina 1/1*, 1^{ère} éd., Fribourg-en-Br., 1949), il faut ajouter des feuillets dispersés signalés également par dom B. Fischer (*Bibeltext und Bibelreform unter Karl dem Grossen*, dans *Karl der Grosse. II. Das geistige Leben*, Düsseldorf, 1965, p. 191). De plus nous pouvons mentionner un feuillet inséré dans le ms. Harvard College Library fMs Typ 202 H (autrefois Phillips 1092).

syntaxe : il construit de longues périodes là où le grec et les autres manuscrits latins offrent une succession de propositions coordonnées. Le vocabulaire qu'il utilise renvoie, quoique non exclusivement, aux manuscrits de la même classe. La Bible d'Alcala comporte en outre une recension des livres d'Esther et de Tobie faite selon les mêmes principes¹. Cette recension est certainement ancienne, car elle est utilisée par l'auteur du *De uocatione omnium gentium* (PL 51, col. 651) pour Esther et dans le *Liber de diuinis scripturis* (passim) pour Tobie². Retenons ici quatre indices de la parenté de X avec les autres manuscrits de sa classe :

— En IV, 10 et 14, le grec *ὄσφυς* est rendu par *scapula* (et non par *lumbus*) dans GRONX exclusivement. (N manque en IV, 14).

— Le mot grec *ἐπισιτισμός* (II, 18 et IV, 5) est traduit *apparatus escae* exclusivement dans GROX (N manque), sauf en IV, 5 dans X qui traduit *equitatum* en dépendance de manuscrits d'une autre classe lisant *copias equitibus*. D'autres témoins encore ont *frumentum* ou *epimenia*.

— Seuls les manuscrits GROX (N manque souvent) présentent fréquemment, mais pas toujours, l'équivalence plutôt surprenante *δύναμις* = *multitudo*, les traductions normales étant *exercitus*, *uirtus*, etc. X est le plus fidèle à conserver cette particularité qui affecte surtout les sept premiers chapitres : voir I, 4 (X), 13 (GRX); II, 7 (GROX), 14 (GRX), 19 (GRX), 22 (GROX); III, 6 (GROX), 10 (GROX); V, 1 (GRX); VI, 1 (GR); VII, 12 (X), 26 (X).

— En V, 4 *κατερωτίσσαντο* est traduit selon son étymologie plus que selon son sens par RONX (G est ici contaminé) : *terga uersi* R, *tergiuersati sunt* ON, *tergiuersantes* X.

Toutefois la parenté de X est plus manifeste avec GR qu'avec O. Ainsi, seuls GRX ont conservé des traces d'une transcription latine du mot grec *παγαλλά* : en II, 28, X (*faralion*); en III, 6, R (*ad partes familian*), X (*faralium*); en V, 2, G (*parfalias*), R (*perfamilias*); en V, 22, X (*faralium*); en VII, 8, X (*faraliae*).

Autre cas tout à fait semblable témoignant de la parenté originelle de GRX : en II, 22 où l'on s'attendrait à ce que le grec *ὄριον* soit traduit *montanam*, GR ont *ordinem* et X a *orientem*. La leçon de R en V, 1 nous donne la clef de l'énigme : *orines* rend le grec *ὄρις*; *ordinem et orientem* sont les formes déformées d'une transcription³.

¹ Sur cette recension particulière, propre à Tobie, Judith et Esther, voir D. De Bruyne, dans Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine, t. II, n° 99 (dans Rev. bénéd. XLII, 1930).

² Il faut cependant observer que le Liber de diuinis scripturis cite Judith dans un texte dont la ressemblance jusque dans les détails avec Paris B. N. lat. 11549 (et, dans une moindre mesure, avec Munich 6239) est remarquable. Voir CSEL XII, p. 583.

³ X déforme fréquemment les mots rares transcrits du grec. En XVI, 9, *ἀκινάκης* « cimeterre » bien rendu dans les mss Stuttgart Würt. Landesbibl. HB II Bibl. 35 (*acinatio*) et Berne Univ. 533 (*acinacio*) et partout ailleurs traduit par un autre équivalent latin, se retrouve en X sous la forme *inacis*. Voir Thes. Linguae Lat. I, col. 413 (*acinaces*). — *Abra* est devenu *afra* en X, 2 et 5. — Le nom de Béthulie est constamment *bapelia*, ce qui peut s'expliquer par une lecture erronée de la ligature wisigothique *-it-* dans *baitelua*, fidèle transcription de la forme grecque. [Voir maintenant Rev. bénéd. LXXVIII, 1968, p. 190.]

Le second manuscrit de la classe est le célèbre Sangermanensis 15, Paris, B. N. lat. 11553, copié sans doute à Saint-Germain-des-Prés sur un modèle provenant du Nord de l'Italie¹. Comme pour les Maccabées, son texte est à la fois très intéressant et très corrompu². Il faut y noter deux indices d'une utilisation liturgique du livre de Judith : le titre *Incipit Liber Iudith* (fol. 69^r) a été corrigé, vraisemblablement par la première main, en *Incipit Lectio Iudith*; de même, le titre courant, partout ailleurs *Liber*, est *Lect* au fol. 72^v, sans aucun indice de correction ou d'addition³. L'utilisation liturgique est indubitable pour le manuscrit de Narbonne.

Voici quelques exemples de la parenté lexicographique des manuscrits GRON :

— En I, 16, *πολεμιστής* est traduit *belligerator* par GRO (N manque); les autres manuscrits ont d'autres traductions plus communes. Même phénomène dans GRX en VII, 7.

— En XVI, 22, le groupe GRO (N manque) est unanime dans l'erreur : *et adpositum est ad honestatem eius*, «sa richesse s'accrût», erreur sur laquelle renchérit encore le ms. de Munich (Cim 6239) : *honestior ualde facta est*. La bonne leçon ressort du grec (*λαόν*) et des autres témoins latins : *adpositus est* (scil. : *Manasses*) *ad populum suum*, formulation bien hébraïque pour désigner la mort.

— En VIII, 16, tous les témoins ont *ignorare* pour rendre le grec *ἐνεχράζειν*; seuls G, N (*praepignerare*), O (*oppignerare*) et X (*pignerare*) ont gardé la bonne traduction. La rareté des verbes latins suffit à expliquer leur déformation en *ignorare*⁴.

Avec le Sangermanensis va souvent de pair la Bible de Rodas, troisième manuscrit de la classe. Plus d'une fois, la leçon déformée d'un des deux témoins s'explique par l'autre. Ainsi en XIV, 15, *de aestudineo lecto* de R, dont il serait difficile de rendre compte par le grec (*ἐπὶ τῆς χελωνίδος*) trouve son origine dans le leçon *de testudineo lecto* conservée par G⁵.

Malgré les similitudes, il existe cependant entre G et R des différences recensionnelles. Qu'il suffise d'en mentionner une ici. Alors que R rend toujours le grec *ἄβρα* «servante» par la transcription latine *abra* (en cela, il est identique à O) et qu'il étend même l'usage de ce mot rare à un passage où

¹ Voir B. Fischer, *Bibeltext und Bibelreform*..., p. 183; *Bibelausgaben des frühen Mittelalters*, dans *La Bibbia nell'alto medioevo*, Spolète, 1963, p. 576-586.

² Voir D. De Bruyne et B. Sodar, *Les Anciennes Traductions latines des Machabées* (*Anecdota Maredsolana*, IV), Maredsous, 1932, p. XXVII.

³ Le fol. 72^v contient Judith IX,8 à X,23. Dans le ms. de Narbonne, le début de la deuxième leçon est en X,10. Est-ce simple coïncidence?

⁴ En XII,15, GRO rendent le grec *διαίταν* par *diem*, ce qui doit être une déformation ancienne de *diaetam*. Trois mss d'autres classes ont la même leçon; le reste lit *usum*. (N manque.)

⁵ Extérieurement, R présente quelques ressemblances avec O, puisqu'il possède une double version du psautier (gallican et *iuxta hebraeos*, mais sans parenté textuelle avec O), de Tobie et de Judith.

le grec a *παῖδισκη* (X, 10), G remplace constamment *abra* par *ancilla* (une fois par *puella*).

S'il existe une parenté entre G et R, celle qui unit O et N est encore plus apparente.

Le manuscrit du chanoine Pech de Narbonne est aujourd'hui perdu et il n'en subsiste plus qu'une copie faite pour dom Martianay à la fin du XVII^e siècle¹. Le texte de Judith, considérablement abrégé et divisé en deux «leçons», en était destiné à l'usage liturgique dans le cadre du rit gallican des Rogations tel que nous le connaissons par le *Lectionnaire de Luxeuil*. Quelle que soit la date du manuscrit du chanoine Pech, sans doute le IX^e siècle, l'usage dont il témoigne est encore plus ancien.

Or il se fait que le texte du manuscrit d'Oxford est étroitement apparenté à celui de Narbonne. Non pas qu'il soit abrégé ou divisé en leçons, mais sa nature même et l'éventail de ses variantes le rapprochent constamment de N. Une édition critique le montrerait sans ambiguïté. Un exemple suffira ici, dont l'intérêt est de faire comprendre un détail inintelligible de la copie du manuscrit de Narbonne. Dans celle-ci, en V, 3, deux lettres, *in*, ont été écrites au-dessus de la ligne après *in quo est* et avant *fortitudinis*; le texte de O vient tout éclaircir: *in quo est uis fortitudinis*. *In* est seulement une lecture déformée de *ui* ou de *uis*. Voici en deux colonnes le texte de G avec les variantes de R et celui de O avec les variantes de N².

G

quis est populus iste qui insidet montana aut quis inhabitat in ciuitates et multitudo exercitus eorum et in quo imperio est multitudo eorum et quis est princeps constitutus super illos qui praebebat illis ducatum

*iste om. R. || insidet] obsidet R || inhabitet R || eorum*¹ *illorum R || et in quo] et om. R || imperium R || multitudo*² *fortitudinis R || princeps constitutus] constitutus princeps R*

O

quis est iste populus qui insidet montana aut quae sunt quas inhabitant ciuitates et quae multitudo exercitus ipsorum et in quo est uis fortitudinis eorum et qui est constitutus princeps super illos qui prebet illis ducatum

*insedit montania + ista N || uis] in supra lin. N || qui*² *quis N || illis] eis N*

Comme l'exemple ci-dessus le laisse entrevoir (variantes composées en grasse dans l'apparat), ON se rapprochent davantage de R que de G. La parenté de G et de O ne fait cependant aucun doute: ainsi G et O sont

¹ Voir M. Bogaert, Un témoin liturgique de la vieille version latine du livre de Judith, dans *Rev. bénéd.* LXXVII, 1967, p. 7-26.

² Dans l'article cité à la note précédente, nous suggérons dans l'apparat (p. 17) que *in* pouvait venir de *imperium*. Nous n'avions pas encore sous les yeux le ms. d'Oxford, qui fait apparaître la bonne explication.

seuls à lire *satrapes* en II, 14 en un endroit où deux manuscrits grecs seulement ont *σατράπας*.

Peut-être O ou l'un de ses ancêtres a-t-il été l'objet d'une revision savante. En V, 1, il traduit le grec *σκάνδαλα* par *sudes ad offendicula*, doublet à tout le moins recherché. En III, 10, il est seul à avoir *scytopolim*, là où les autres manuscrits ont tous *scitorum ciuitatem* (ou des corruptions de cette leçon). Il est seul encore, parmi tous les manuscrits que nous connaissons à toujours transcrire, sans le traduire, le grec *αῦλων*: *aulona* (IV, 4; VII, 3 et 17), *aulonem* (X, 10 et 11)¹.

Mais il ne suffit pas de fixer la place de la Bible d'Oxford à l'intérieur de la tradition manuscrite particulièrement variée de la vieille version latine de Judith. Il faut encore examiner si la ressemblance avec certaines citations patristiques ne permettrait pas de faire remonter plus haut l'âge du texte qu'il nous transmet. Les citations littérales du livre de Judith sont assez rares. C'est donc une chance inespérée de rencontrer une correspondance indubitable, qui effectivement existe.

Dans sa lettre à Galla, Fulgence de Ruspe se sert en effet de l'exemple de Judith et cite les versets 4 à 7 (6 en partie) du chapitre VIII. En plus du fait que le texte de ce passage est quasi identique dans Fulgence et dans O, et cela à la différence des autres témoins, il y a deux variantes notables qui leur sont propres et une qui ne se lit que dans GRO. Voici le texte de Fulgence avec les variantes de O, toutes négligeables. Les leçons qui leur sont propres sont en petites capitales, celle propre à GRO en grasse².

Et erat iudith in domo sua uidua annis tribus et mensibus quatuor et fecit sibi tabernaculum super solarium domus suae et imposuit super lumbos suos cilicium et erant super eam uestimenta uiduitatis suae et ieiunabat IUDITH omnibus diebus uiduitatis suae . . . et erat IUDITH bona (var. pulchra) aspectu et formosa facie valde et prudens corde et bona (var. + in) intellectu (var. -tus) et erat honesta valde quia reliquerat ei Manasses uir eius filius Achitob filii Melchis filii Heliab filii Nathahel filii Surisoda filii Simeon filii Israel aurum et argentum seruos et ancillas et pecora et praedia

quattuor O || bona¹ + in O || bona² + in O || Manases O || heliab] elia O || nathanael O || suriadda O || symeon O || et pecora] et om. O.

Dès lors, il devient possible de conclure. En attendant un examen complet de la tradition manuscrite de la vieille version latine de Judith, ainsi

¹ Les autres mss présentent occasionnellement cette transcription; mais il leur arrive de lire *αὐλή* et de traduire *atrium* (parfois déformé: *adria* (G), *iter* (X) en X,11); ou encore de lire *πυλών* et de traduire *porticum* (G doublet, etc.) en IV,4; ou peut-être même *ἔλος* et de traduire *paludem* (G en X,10, et X en VII,17). En X,10, la tradition manuscrite grecque hésite entre *πυλῶνα* et *αὐλῶνα*.

² Grâce à la grande obligeance de Monsieur J. Fraipont, nous avons pu citer ce passage d'après l'édition critique qu'il prépare pour le Corpus Christianorum (p. 207 des épreuves) principalement d'après le très vénérable Reginensis lat. 267. Nous indiquons entre parenthèses les variantes de l'apparat; aucune n'a de prétention sérieuse à l'originalité.

que de celle de Tobie et d'Esther, vraisemblablement parallèle, une première approximation de la place du manuscrit d'Oxford se dégage de l'ensemble des témoins, bibliques et patristiques. Le texte vieux-latin de Judith transmis par la célèbre Bible appartient à la même recension que le manuscrit perdu de Narbonne, dont l'âge était certainement plus vénérable encore et qui avait servi dans le cadre de la vieille liturgie gallicane, vraisemblablement dans le Midi de la France, où le manuscrit se trouvait à la fin du XVII^{ème} siècle. La Bible d'Oxford appartient de plus à un groupe plus large dont les témoins sont localisés en Catalogne (R), en Espagne (X), ou nous orientent vers le Nord de l'Italie (G)¹. Il est même possible de remonter plus haut. C'est selon cette même recension que l'évêque africain Fulgence, écrivant à la noble veuve Galla sans doute au cours de son second exil en Sardaigne (avant 523), citait le livre de Judith².

C'est dire tout le prix qu'il faut attacher à la conservation de ce manuscrit précieux. La Bodléienne et Oxford peuvent se féliciter de posséder non seulement un chef d'œuvre de la paléographie du XII^{ème} siècle, mais encore le seul témoin complet d'une des formes anciennement attestées chez les Pères de la vieille version latine du livre de Judith.

¹ Voir ci-dessus p. 211, n. 1

² Voir G.-G. Lapeyre, *Saint Fulgence de Ruspe*, Paris, 1929, p. 232-234.

Origen's aims as a Textual Critic of the Old Testament

S. P. BROCK, Cambridge

Modern textual critics of the LXX, bearing in mind only their own difficulties in the face of the confusion in the manuscript tradition brought about by the influence of the Hexapla, have often been unfair to Origen in their assessment of his work. To quote but one recent example: Wevers¹ dismisses the Hexapla as 'a monument to misguided industry'.

What I propose to do here is to reconsider briefly Origen's aims as a textual critic in the compilation of the Hexapla, in particular, of course, the fifth – LXX – column, in the light of his own explicit statements on the purpose for which he intended that monumental work to serve.

Origen speaks of his revised Septuagint text in two famous passages, in the *Letter to Africanus*, and in his *Commentary on Matthew*. In the former of these he talks chiefly about the purpose of the work, while in the latter he is more concerned with explaining how he went about it. From the *Letter to Africanus* it becomes quite clear that Origen's purpose in compiling the Hexapla was primarily apologetic. As he himself puts it²: ἀσχοῦμεν δὲ μὴ ἀγνοεῖν καὶ τὰς (sc. ἐκδόσεις) παρ' ἐκείνοις ἵνα πρὸς Ἰουδαίους διαλεγόμενοι μὴ προφέρωμεν αὐτοῖς τὰ μὴ κείμενα ἐν τοῖς ἀντιγράφοις αὐτῶν καὶ ἵνα συγχεσώμεθα τοῖς φερομένοις παρ' ἐκείνοις. The Hexapla was thus designed first and foremost as the tool for the Christian controversialist with the Jews, and, in that it is Origen's way of replying to the old Jewish charge – especially common in the second century – that Christians had falsified their biblical texts, it provides a parallel to another great controversial work of Origen's, I mean of course the *Contra Celsum*, in that that work too was a rebuttal of a second century, rather than a contemporary, attack on Christianity.

Looked at in this light, the Hexapla is of course an ideal tool, showing at a glance the readings of all the Jewish editions for any given passage, and giving in the fifth column a Septuagint text revised³ in accordance with the Hebrew – a text which the Christian could thus safely and authori-

¹ Proto-Septuagint Studies, in: The Seeds of Wisdom. Essays in honour of T. J. Meek, ed. W. S. McCullough (Toronto, 1964), p. 58.

² §5, = PG 11, cols 60–61.

³ That the fifth column already contained a revised text, with the asterisks and obeli, I have argued (against Lietzmann, Mercati and Kahle) in The Recensions of the LXX Version of I Samuel (D. Phil. thesis on deposit in the Bodleian Library, Oxford), pp. 37–42.

tatively use in his controversies with Jews, a text, moreover, which, by means of the asterisks and obeli, conveniently showed him which passages were missing in the Christian LXX, and which were redundant, when compared with the Jewish editions.

It is this apologetic purpose of the Hexapla that one must always keep in mind when considering Origen's practice as a textual critic. He was not interested in constructing any 'original text' of the LXX, in the way that modern scholars are, but simply in providing the Christian controversialist with a text that would be acceptable in the authoritative eyes of contemporary Jewish scholars. Yet all too often modern scholars, blinded by their own exclusive interests in the 'hebraica veritas' on what one may call a diachronic plane, have consciously or unconsciously accredited Origen with the same interests. Origen's own interests, however, were on quite a different plane, on what may be called the synchronic one; for he was only concerned with finding out what was the text of the Old Testament as used by Jews of *his own day*, and since contact between Christians and Jews would naturally mean Greek speaking Jews, Origen's chief interest lay in the *ἐκδόσεις* of the Old Testament current in the Greek speaking Diaspora, that is to say 'the Three', Aquila, Theodotion and Symmachus. It is for this reason that one frequently finds that when Origen discusses textual points in his homilies or commentaries, he will speak of a reading primarily as being present or not in 'the Three', only mentioning, rather as an afterthought, their concurrence with the Hebrew. To give but two examples: in one of his homilies on Jeremiah¹ Origen speaks of 'another prophecy mysteriously not to be found in the LXX...', *εὐρομεν δὲ ἐν ταῖς λοιπαῖς ἐκδόσεσι, δῆλον ὅτι κειμένην ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ...* And in his *Commentary on John*² he quotes Ps x 7 in a form on which he comments: *οὕτω γὰρ ἐν τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις εὐρομεν καὶ ταῖς λοιπαῖς παρὰ τοὺς ἑβδομήκοντα ἐκδόσεσι, καὶ τῷ Ἑβραϊκῷ*. Often no mention at all of the Hebrew is made, only of the Jewish editions; thus, commenting on the quotation in I Cor xiv 21³, Origen says: *ταῦτα δὲ τὰ ῥήματα εὐρομεν παρὰ Ἀκύλα καὶ ταῖς λοιπαῖς ἐκδόσεσι, οὐ μὴν παρὰ τοῖς ἑβδομήκοντα*. Another instructive case occurs in the *Commentary on Numbers*⁴, where he quotes Dan i 17, 19, 20 and goes on: *et haec quidem in exemplaribus septuaginta interpretum habentur; in hebraeorum vero codicibus aliquid etiam vehementius repperi, quibus quamvis non utamur, tamen agnoscendi gratia dicemus...* Likewise, in a homily on Genesis⁵, he discusses Moses's words in Ex vi 30 with an imaginary Jewish interlocutor: *in Exodo ubi nos in codicibus ecclesiae habemus scriptum respondentem ad Dominum Moysen et dicentem 'provide, Domine, alium quem mittas; ego enim gracili*

¹ Hom. XVI § 10 = GCS Origenes III, p. 141.

² Comm. Jn I.19 (Bk VI.6) = GCS Origenes IV, p. 115.

³ Comm. I Cor. = JTS X, p. 38.

⁴ Hom. XVIII § 3 = GCS Origenes VII, p. 172.

⁵ Hom. III. § 5 = GCS Origenes VI, p. 45.

voce sum et tardus lingua, vos in hebraeis exemplaribus habetis *'ego autem incircumciscus sum labiis'*. ecce habetis circumcisionem labiorum secundum vestra quae veriora dicitis exemplaria. And elsewhere the Jewish texts are simply referred to as 'the more accurate manuscripts'¹.

All too often modern scholars have thoughtlessly misinterpreted Origen's practice in this matter, claiming that it was his lack of knowledge of Hebrew that caused him to rely on the Jewish Greek editions². But this, as I have tried to show, is to give quite the wrong emphasis: Origen uses the Three as a *κρίτηριον* (a word he himself employs in the Commentary on Matthew³) primarily because it is they that are the authoritative texts in Jewish Greek circles – and only incidentally because his knowledge of Hebrew was not very great⁴.

To Origen, then, it was the contemporary, living, biblical text that really mattered, whether that current in the synagogue, or that of the church. Thus, in his homilies he will sometimes expound both if they happen to be divergent; as he says in one of his homilies on Jeremiah⁵: *δεῖ οὖν καὶ τὸ καθημαξευμένον καὶ φερόμενον ἐν ταῖς ἐκκλησίαις διηγήσασθαι, καὶ τὸ ἀπὸ τῶν Ἑβραϊκῶν γραφῶν ἀδιήγητον μὴ καταλιπεῖν*. But for the Christian community it is of course the LXX that necessarily holds pride of place, even when it disagrees with the Hebrew⁶. Evidently to Origen, as to his contemporaries, a belief in the verbal inspiration of scripture applied to the Greek translation, as well as to the original: as far as I know Origen never makes any explicit statement on this, and indeed it seems that one must wait until Agobard of Lyons in the ninth century for any clear comment on the implications of such a belief for translations of the Old Testament⁷. It was for this reason that, in his *Letter to Africanus* (§ 4), Origen expressly states that the revised LXX text of his fifth column

¹ E.g. Hom. Jer. VIII 1 = GCS Origenes III, p. 55: *ὥς ἐν τοῖς ἀκριβεστέροις ἀντιγράφοις εὕρομεν*.

² Thus Swete (Introduction to the Old Testament in Greek², p. 61) quite misunderstands Origen's intentions when he speaks of Origen as not possessing 'the requisite knowledge of Hebrew' to make an entirely new Greek version.

³ Comm. Mt. XV. 14 = GCS Origenes X, p. 388.

⁴ I am in substantial agreement here with (e.g.) Bardy, *Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène*, R. Bibl. 34 (1925), pp. 219–20; R. P. C. Hanson, *Allegory and Event* (London, 1959), pp. 167–72 (Hanson's examples of Origen's poor knowledge of Hebrew are however often presented in a grossly unfair way).

⁵ Hom. XIV §2 = GCS Origenes III, p. 107.

⁶ Precedents, as Origen points out, are already provided by St Paul, cf. Comm. Rom. VIII § 8 = PG 14, cols 1171, 1175.

⁷ PL 104, col 162f. Philo had evidently seen the problem when he stated that the translators were themselves inspired (Vita Mos. II. vii. 40). Likewise a realisation of the difficulties raised explains Ps. Aristaeas's stress on the eminently respectable Jerusalem origin of the Hebrew *Vorlage* used by the translators. The other solution to the problem was to 'correct' the LXX in accordance with the Hebrew, a process evidenced notably in Barthélemy's 'Palestinian Recension', and culminating in Aquila.

was not intended for public use in the Christian community. He puts it in the form of a rhetorical question: *ἄρα τοίνυν . . . ἀθετεῖν τὰ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερόμενα ἀντίγραφα, καὶ νομοθετῆσαι τῇ ἀδελφότητι ἀποθέσθαι μὲν τὰς παρ' αὐτοῖς ἐπιφερομένας ἱερὰς βίβλους, κολακεύειν δὲ Ἰουδαίους καὶ πείθειν ἵνα μεταδῶσιν ἡμῖν τῶν καθαρῶν καὶ μηδὲν πλάσμα ἐχόντων;*

This ruling concern for the contemporary text does not mean that Origen was not interested in, or not aware of, the historical textual problems involved. Indeed he quite frequently speaks of the current LXX text as being corrupt¹. Nevertheless he is careful not to let these – to him, purely scholarly – interests interfere with his duty as an exegete of the current Greek *textus receptus*, except of course, when the former can do service to the latter. In the same way, when creating the revised LXX text of the Hexapla's fifth column, he keeps rigidly to his intention of producing a text that will be acceptable in Greek speaking Jewish circles of his day, a text that could serve as a sound basis for Christian Jewish dialogue.

In both cases Origen's attitude is alien to the modern scholar, whose main aim is to recover the original text of a work; and so, judged – quite unfairly – by this standard, Origen of course appears as a very unsatisfactory textual critic². What I have tried to do here is to show that, given Origen's own confessed aims, he carried out his task in a thoroughly scholarly and reputable way. Indeed I should like to end by pointing out that Origen has something to teach the modern textual critic of the LXX: such a scholar, influenced by classical scholarship, exerts all his energy on recovering the original texts of the translators, forgetting that the LXX was a living and ever changing entity, and forgetting too that many scholars outside his own field – and here I have in mind the patristic scholar in particular – would like to see an edition of the LXX as current, say, in fourth century Antioch – to give but one example that might actually be feasible³.

¹ Cf. especially Comm. Jn I § 28 (Bk VI. 41) = GCS Origenes IV, p. 150; discussing the variants *Γαδαρα/Γερασα/Γεργεσα* (Mk v 1 and parallels), he points out a similar liability to corruption in LXX proper names: *ὥς ἠκριβώσαμεν ἀπὸ Ἑβραίων μαθόντες, καὶ τοῖς ἀντιγράφοις αὐτῶν τὰ ἡμέτερα συγκρίναντες, μαρτυρηθεῖσιν ὑπὸ τῶν μηδέπω διαστραφεισῶν ἐκδόσεων Ἀκύλου καὶ Θεοδοσιανοῦ καὶ Συμμάχου.*

² E.g. (for the NT) B. M. Metzger, Explicit References in the Works of Origen to Variant Readings in New Testament Manuscripts, in: *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey*, Freiburg etc., 1963, p. 94: "On the whole his treatment of variant readings is most unsatisfactory from the standpoint of modern textual criticism".

³ As indeed attempted by de Lagarde, with, alas, lamentable results!

The Parable of the Prodigal Son: Patristic Allegories and Jewish Midrashim

J. DUNCAN M. DERRETT, London

Recent studies of several of Christ's parables¹ have revealed that the vocabulary and structure of the parable provide a penumbra of nuance and allusion which is an essential accompaniment of the plain story. The stories as originally told may have held all these, and possibly more allusive elements, which strengthen and uphold the parable, reinforcing its authority and enriching its message. Christ's teaching technique was to tell a simple story for the edification of his simpler hearers, but so framed and expressed as to provide instruction for the more learned and more sophisticated. In very many cases he was evidently in the course of sermons on Old Testament passages, particularly passages from that popular book, Deuteronomy. It is quite likely that he chose occasions when those passages were synagogue lections, and there is a strong suspicion that just as the parable of the Prodigal Son Lk. xv. 12-32 fits the time of Hanukkah (Encaenia), so that of the Great Supper fits Purim.

This double method of teaching is completely lost if the biblical and haggadic allusions are thrown away in translation. The evangelists were sometimes at pains to retain a Greek vocabulary which could transmit, by ambiguities and other irregularities, traces of the midrashic overtones of the parable. There were times when the odd word upon which some incidental teaching hung is to be found in one gospel and not another, as if at some stage choice, preference or even plain ignorance influenced the transmission of Christ's teaching. It will be argued that the gospel forms owe much to the knowledge and insight of the early church, but if that is so, that early church was Jewish. The problem is why the church, when it spread amongst non-Jews, dropped so much of the inbuilt learning and insinuation, and substituted for it allegories which are purely imaginary and do not, cannot, go back to Christ himself.

The faithful may well be disturbed. Jewish midrashic beauties are indeed pearls cast before swine, if Greek and Latin "fathers" cannot grasp what is meant in their own biblical texts, and put in place of the traditional Jewish notions some fanciful and often grotesque imagination of their

¹ The Good Samaritan, N.T.S., 10, pp. 22-37; The Prodigal Son, N.T.S., 14, pp. 56-74.

own¹. Surely the teaching of Christ himself, even if we have it only as cherished by his coreligionists and pupils or pupils' pupils, is more important than the fantasies of the next centuries? But occasionally it happens that a patristic source retains (if only fortuitously) a Jewish midrash, and then we feel happy. What has happened in the case of the Prodigal Son, a parable heavily loaded with allusion and the criss-cross imagery of Jewish myth, scripture and history?

Perhaps it is best to start with a few themes of the parable, noting their Jewish, that is to say their original or near-original value or weight. The main theme is of the *younger brother*, of the unorthodox, unobservant, and their essential "belonging" to the Jewish family. There is no doubt but that the elder brother represents the pious Jew and the younger represents the Jew who has fallen away from Jewish observance, for whatever reason (the story envisages several alternative reasons). There is no ground whatever for supposing that the brothers *mean* anything more than that. But the overtones tell us that the salvation of Israel comes from the "younger brother" and that the elder brother's attitude is hostile to the best interests of the nation. Needless to say that last point is totally lost in both Greek and Latin fathers. Amongst the original symbolic allusions there is an identification of the younger brother with Jacob, and the elder with Esau (Edom, Rome). The elder brother's coming from the field implies his attention to the terrestrial and transient and links him more firmly with Esau². Oddly enough the younger brother's preoccupation with small cattle (even though they are the objectionable swine) links him with Joseph and David³. Had these midrashic links been known to the Greek church it is incontestable that they would have used them. A notion of the early church that by the younger son the ecclesia is meant, as against the synagogue, is supported by Pauline notions⁴, but this seems secondary, a reflection due to study of the parable, and not an implication legitimately to be derived from Christ's words.

The "first robe" is particularly interesting. The expression "first robe" by no means conclusively signifies in the Greek the "best robe", still less "an excellent robe"⁵, as Lagrange would seem to wish⁶. Indeed, it is impossible to avoid the implication that there is an allusion, and it is almost

¹ An excellent handling of the patristic ideas on our parable may be found at R. P. Cornelius Cornelii a Lapide, Comm. in IV Evangelia, II (Lugduni, 1681), pp. 173ff.

² In the field Cain killed Abel. Esau is *ἄγριος*, unpolished, crude, a slave. See Philo, nine citations in the index to the Loeb edn. Esau represents the worse part of the soul and ignorance: see e. g. Leg. All. iii. 2.

³ Because tending small cattle, as opposed to agriculture, symbolises the political man.

⁴ Gal. iv. 21—v. 1.

⁵ Instances at Bauer *πρώτος* 1 c *α* are not encouraging. At best the word is possible.

⁶ Criticizing Jülicher at *Evangelie selon Saint Luc* (Paris, 1921), p. 425. But he ignores Jülicher's reference to Const. Ap. II. 41, 1: *τὴν ἀρχαίαν στολήν* (see p. 223, n. 2 below).

certainly to the Jewish haggadah about Adam's robe¹. The very first garment to be *made* was that which God made for Adam out of a substance which is not clear to us, but which (we can be sure) was supposed to have magical significance². That robe passed through numerous hands until it became Jacob's³. It is of interest that Jewish haggadah contends that it was always the property of the eldest son, and when plainly the holder was not the eldest the scholars said that "in a way" he was, or seemed to be, the eldest: exactly as is the case with Jacob, and our younger son in the parable, who by his repentance has placed himself in a morally superior position. Indeed the robe and the ring signify that his position is that of his father's favourite. Jewish ideas make this robe a high-priestly robe⁴, and two separate threads of tradition have been crossed. In one view the first garments of Adam, which were like those of the angels, were high-priestly⁵; these were taken away at the fall and clothes of lesser worth were substituted for them out of the skin of the serpent⁶. In another view, which crossed with this, those last clothes given to Adam and Eve were, so far as Adam's share was concerned, either high-priestly or reminiscent of high-priest's robes⁷. The "first robe" therefore is the heavenly robe, but it has not lost its high-priestly associations by this identification. It would be a fair conclusion that in Jesus' mind the rededicated and purified younger son recovers the purity of Adam before the fall, but only by reason of his repentance and the father's forgiveness and reinstatement.

The fatted calf is a burnt sacrifice, a symbol of refreshment, and because sacrifice and feasting are connected it signifies by allusion the Messianic banquet⁸, the rejoicing in "the kingdom of heaven" at the end of days.

¹ L. Ginzberg, *Legends of the Jews* (Philadelphia, 1909-59), V, pp. 103-4, 199, n. 78-9; I, pp. 177, 319, 332. J. W. Bowker, *Haggadah in the Targum Onqelos*, J. Sem. S., 12, 1 (1967), 51 ff. at p. 54.

² Targum Ps. Jon. on Gen. iii. 21. J. W. Etheridge, *Targums*, I (1862), p. 168. So Pirke de Rabbi Eliezer, trans. G. Friedlander (London 1916/N. Y. 1965), para. 20, p. 144. For patristic speculations see M. Harl, *La prise de conscience de la «nudité» d'Adam*, *Studia Patristica VII* (Texte und Untersuchungen 92, Berlin, 1963), 486-495.

³ Midrash Rabba Num. IV. 8, Soncino trans. 101-102. Seth, Methusaleh, Noah, Shem, Abraham, Isaac, Jacob. They (the 'skins') were obviously perpetual, but Gregory of Nyssa regards them as tokens of mortality, Or. Cat. 8 (Srawley, p. 43). Origen, apud Theodoret, *Quaest. in Gen. iii* (PG 80, 140-141). They signify τὸ φρόνημα τῆς σαρκός, Greg., Virg. 12 (303C), cf. Philo, Leg. All. ii, 15, 53-59. It is a question whether all these passages may be referred only to Hellenistic philosophy as suggested by J. Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique* (Paris, 1944), p. 58.

⁴ See last note. Yalkut I, 34. Ginzberg, I, p. 332. Targum Ps. Jon. on Gen. xxvii. 15, 27 (Etheridge, I, p. 246): Isaac foresees the offerings in the Temple.

⁵ Yalkut, I, 34. Ginzberg, V, pp. 103-4. Compare the patristic view that the nudity Adam and Eve discovered was a stripping of their previous robe of grace: Basil and Gregory of Nyssa, cited by Harl, cit. sup., p. 489, n. 4.

⁶ Targum Ps. Jon., Gen. iii. 21 (Etheridge, I, 168).

⁷ Targum Ps. Jon., Gen. xxvii. 15. Midrash Rabba Num. IV. 8. Ginzberg, I, 332.

⁸ 1 Enoch 60, 7, 24; 2 Bar. 29, 4. 4 Ez. 6, 49, 51-52. Pirke de Rabbi Eliezer, trans., p. 222.

Jesus in other parts of his teaching refers to this banquet and to *priorities* (i. e. status) there — a question which would certainly interest (as the gospel tells us it did interest) his contemporaries. At the Messianic banquet, haggadah tells us, the saints will feast on Leviathan and Behemoth. This is not inappropriate since the Messianic banquet is a celebration of victory in a war where the enemy is within, and the younger brother in our parable of the Prodigal Son has unquestionably conquered and thus won a new life, at the cost (we note) of his previous (carnal) life. The parable, like many another, is surely fit for allegorical interpretation. Jewish teaching unquestionably used allegory, and the hyper-sensitiveness to allegory shown by those who have been inoculated with Jülicher's sarcasms may in fact have taken us too far off the road of Christ's own teaching. But are the patristic allegories adequate, and from where have they come? If we were to comment on the parable as it is, we should say that it is a story about real-life doings which insensibly and indirectly insinuates a teaching about the redemption of the individual, the positive initiative of God towards that end, and the kind of war which must be won and which will be celebrated by a great "feast" at which all the chosen people must be glad to assist.

When we turn to the fathers we see some astonishing things, and we search amongst them for traces of genuine tradition. Pathetically, alarmingly few, they do testify to a feeble continuity with Jewish thought. The present writer would urge as an undertaking the systematic attempt to list all traces, however feeble, of the church's hold upon the tradition of the apostles in the matter of Christ's individual teachings.

St. Jerome's summary will do as a starting-point¹, not because of its age, but because he will have had access to whatever learning was available in his day, and if he had any doubts as many others had he would surely have given us the benefit of them. And he was in touch, as we know, with Jewish teachers!

Homo quidam, i. e. Deus Pater. *Duos filios*, Judaeos et gentes, quia Judaeis prius data est lex. *Da mihi portionem*, i. e. vitam praesentem. *Divisit substantiam*, i. e. dedit libertatem arbitriae utroque populo. *Peregre profectus est*, i. e. longe a Deo. *vivendo luxuriose*, i. e. idolis adorando. *ad servos suos*, i. e. ad apostolos. *stola prima*, fides quam Adam perdidit. *anulum*, i. e. crux in fronte. *calceamenta*, i. e. Evangelium. *vitulum saginatum*, i. e. Christus in duabus legibus. *filii senior*, i. e. Judaei. *in agro*, i. e. immundo desiderio . . .

The point that the younger son represents David and the other younger brothers of Jewish history is forgotten. The notion that he represents the gentiles is false, but it may reflect apostolic "application" of the parable. The description of the father's initial act is fair. Certainly the son's behaviour is disobedience, and if the father is intended to give information *a fortiori* about God it is fair to take that disobedience as idolatry, in one guise or another. That the servants are intended to represent any human

¹ On Luke, PL 30, 574–5 (also at PL 219, 285–6).

beings is most unlikely. The first robe as we have seen is Adam's garb before the fall as well as the high-priestly vestment which descended through the hands of Jacob. The reference to Adam is correct, but it is incomplete. There is no reason to see baptism referred to here, and the ring is thus wrongly identified. Neither circumcision nor baptism were in themselves a title to be present at the banquet, and the rebukes directed at the elder son show this aspect of the matter with the utmost clarity.

Practically all the patristic writers are content that the fattened calf should be Christ himself. No doubt the true *ecclesia*, truly at one, knowing and enjoying its unity with its leader and founder, can be likened to the guests at the final banquet, the resurrection of the just, etc. But to think of Christ as himself the meal at that banquet is far-fetched to the point of absurdity. It is the baptism image which has called up this extravagance. The church was obsessed with post-penitential baptism, and the contact was thus lost with the Jewish real-life situation in which those who had borne since infancy the "seal of the covenant" were in danger of failing to enter into God's "rest" by sheer reliance upon the words of the covenant and not its spirit. Thus a deplorable divergence has emerged from Christ's communication with his pupils: and the notion that Christ is the fattened calf is almost universal.

Meanwhile the identification of the field where the elder brother was is correct.

A frequently repeated idea may be reproduced in the words of S. Petrus Chrysologus¹, who first gives a literal interpretation and then explains: *dedit stolam primam. illam quam Adam perdidit, immortalitatis gloriam sempiternam. posuit annulum in manu ejus. annulum honoris, titulum libertatis, insigne pignus spiritus, signaculum fidei, arrham caelestium nuptiarum.* The Council of Trent seem to have been near the idea², if not exactly the words: *eam (justitiam) ceu primam stolam pro illa, quam Adam sua inobedientia sibi et nobis perdidit.* Tertullian³ says *vestem pristinam recipit, statum scilicet eum quem Adam transgressus amiserat.* However, in the *De resurr.* vii he does refer to others' reference to Adam and Eve's *pelliceae tunicae* which they wore when they left paradise, which, as we have seen, is also correct⁴. The very fact that a plain reader of the parable could not have guessed this allusion strengthens the inference to be drawn from this survival. See also to the same effect Irenaeus, *Contra Haer.* III. 23. 5 (PG 7. 963C). The less attractive interpretation had a life in the East, as we

¹ PL 52,200. So also Paulus Diaconus, Hom. 87, PL 95, 1260; Haymon Halberstat., Hom. 41, PL 118, 250.

² A. Theiner, *Acta Genuina...* Concil. Trid., I (Zagreb, 1874), p. 366. Cited M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc* (Paris, 1921), p. 425, correcting A. Jülicher, *Gleichnisreden Jesu*, II (Tübingen, 1910), p. 351.

³ De pud. ix (Oehler, I, 811).

⁴ See above, p. 211, n. 3.

see from Theophylactus Bulgariae¹. He too recognises the "field" in the parable as the calls of the flesh, which, in a sense, is right. Some material of unknown origin² recognises the "first robe" as *desuper textam, ab igne spirituali praeparatam*, which rightly links it with Gen. iii. Fancy however, soon gets to work in the East also, and the ring, which is correctly identified as a signet ring, begins to have an engraving with implications of its own³.

That the correct implications of the robe were not deeply grasped seems to be proved by a comment of Origen's. When he speaks of how the Jews have lost their glory, including the vestments of the high priest⁴, he does not take the opportunity of commenting that these have been disposed of elsewhere — a piece of haggadic knowledge he might even be presumed to have inherited.

One may sum up by saying that the Greek and Latin fathers strove to find spiritual messages in the parable upon the basis of what they supposed Scripture as a whole must have meant thereby; they were undismayed by the lack of an adequate and sure link with the learning and fancy which Christ presupposed in his original hearers.

¹ Enar. in Ev. Lucae xv (PG 123, 955 D).

² PG 59, 519, para. 2, end.

³ Theophanes Cerameus, Hom. 17, PG 132, 389.

⁴ Princ. IV. 1, 3 (p. 296; PG 11, 345 C).

L'exégèse de la péricope des porcs de Gerasa dans la patristique latine

JEANNE FELIERS, Colombes

L'église de Saint Martin de Zillis, dans le canton des Grisons, est décorée d'un magnifique plafond peint dont les différents panneaux représentent des scènes évangéliques. Les bénédictins de Beuron se sont employés à faire connaître cette œuvre d'art par le biais du livre et de la carte postale et c'est en effet grâce à cela que mon attention fut attirée sur les panneaux 107 et 108 sur lesquels figure la guérison du possédé de Gerasa.

La péricope relatant ce miracle du Christ, qui se trouve en Mat. VIII 28–36, Luc VIII 26–39 et surtout Marc V 1–20, m'avait toujours intriguée, j'avais remarqué que la liturgie l'utilisait peu. C'est pourquoi, mettant à profit mon séjour à Beuron où je disposai, grâce à la bienveillance de dom Bonifatius Fischer, de l'accès au fichier du *Vetus Latina* Institut, je décidai d'approfondir ce problème et d'étudier l'exégèse de la péricope dans la patristique latine, jusqu'à Bède le Vénérable.

Il convient tout d'abord de remarquer que le dossier est assez mince. Ceux qui ont commenté la totalité de la péricope sont peu nombreux, et, sauf Chromatius d'Aquilée, assez brefs. Ce sont :

- | | | |
|----------------------|---|--|
| Hilaire de Poitiers | : | Commentaire sur Matthieu VIII, 3–4 ¹ |
| Ambroise | : | Traité sur Luc VI, 44 à 59 ² |
| Chromatius d'Aquilée | : | Homélies sur Matthieu VI ³ |
| Jérôme | : | Commentaire sur Matthieu I, 47–48 ⁴ |
| Augustin | : | Questions sur les évangiles II, 13 ⁵ |
| Cummianus de Durrow | : | sur Marc, 5 ⁶ |
| Bède le Vénérable | : | sur Luc, III ⁷
sur Marc, II ⁸ |

On peut ajouter à cette liste Pierre Chrysologue qui prononça sur une grande partie de cette péricope les sermons XVI et XVII⁹.

A part cela nous trouvons chez quelques Pères des références à la confession des démons, à leur prière, puis à la mort des porcs, la plupart du temps dans un contexte polémique, au moins pour le premier et le dernier passages.

¹ PL 9, c. 959–60.

⁴ PL 26, c. 53–54.

⁷ CC 120, p. 183 à 188.

² CC 14, p. 189 et sq.

⁵ PL 35, c. 1338.

⁸ CC 120, p. 491 à 495.

³ R. B. 1960, p. 483 à 486.

⁶ PL 30, c. 605–606.

⁹ PL 52, c. 238 à 246.

Nous examinerons d'abord les commentaires suivis qui se réfèrent à l'un ou l'autre des évangélistes ou qui parfois les confrontent sur les points où leurs textes présentent des divergences.

Aucun de ces commentateurs anciens ne pose le problème du lieu du miracle et nous verrons d'ailleurs que dans l'explication allégorique qu'ils en donnent ceci n'a guère d'importance. Par contre quelques uns s'interrogent sur le nombre des possédés qui varie selon les évangiles : Matthieu en signale deux tandis que Luc et Marc n'en mentionnent qu'un seul¹. Pourquoi deux ici ? Hilaire, Ambroise et Chromatius répondent : parce que c'est des deux fils de Noé que descendent les Gentils. Pourquoi un seul là ? Parce que disent Ambroise et Chromatius, un seul suffit pour désigner l'ensemble de ceux qui vivent en dehors de la loi de Moïse. Augustin pour sa part a une autre explication qui est reprise par Bède : l'un de ces hommes était très connu et son état affligeait particulièrement ses concitoyens².

Ces hommes vivent hors de la loi de Moïse, dans ces tombeaux que sont les péchés et les cultes idolâtriques. Augustin et Bède lorsqu'ils commentent Marc pensent que le fait que le possédé soit nu signifie qu'il n'a pas la foi et que la rupture des chaînes montre qu'il ne peut même pas respecter les lois humaines. Pour Ambroise, l'absence de vêtement laisse les hommes ouverts à l'erreur, au vice et au crime.

Toutefois lorsqu'ils voient le Christ, leur salut, les possédés ne peuvent s'empêcher de courir à lui, de même que les démons qui les habitent sont contraints de confesser sa Filiation Divine. Nous verrons tout à l'heure les arguments polémiques qu'on peut tirer de cette confession.

Les démons sont nombreux, 1000 comme les soldats d'une légion, 10.000 renchérit Cummianus de Durrow, car nombreux sont les cultes idolâtriques et les hérésies auxquels peuvent s'adonner les hommes. D'ailleurs, fait remarquer Pierre Chrysologue, ce grand nombre permet à la puissance du Christ de se manifester d'une façon plus éclatante.

Les démons veulent demeurer hors de l'abîme car ils savent que le jour du Jugement n'est pas encore venu. C'est pourquoi ils demandent que si on les expulse des Gentils ou des pécheurs, on les envoie chez ces porcs que sont les hérétiques, les orgueilleux et les idolâtres. Si les porcs se noient, ce n'est, dit Ambroise, que le châtimement des péchés de ceux sur qui le diable avait déjà reçu pouvoir. Les autres Pères interprètent cette noyade comme la perdition dans l'infidélité ou les erreurs du monde. Pierre Chrysologue insiste sur cette idée de perdition, car dit-il, les démons cherchent à perdre, non à posséder.

Les bergers sont les maîtres à penser des impies et des hérétiques. Chromatius pense aussi qu'on peut y voir les chefs de la Synagogue. Ils vont vers la ville, c'est à dire chez les Juifs pour Hilaire, Ambroise, Chromatius et

¹ A ce propos on notera la confusion commise par Chromatius qui signale deux possédés chez Marc in Hom. VI, 8 p. 486.

² Augustin, De consensu Evangelistarum II, 56 in CSEL 43, p. 158.

Augustin. Les gens de la contrée repoussent le Christ, comme l'ont fait la plupart des Juifs. Toutefois Jérôme, Cummiānus et Bède pensent que c'est l'humilité qui les pousse à agir ainsi : ils prennent conscience de leur condition de pécheurs et, comme Pierre, ils supplient le Christ de s'éloigner d'eux¹ ; Il est d'ailleurs significatif que chez Augustin, Cummiānus et Bède le commentaire se termine, comme la péricope de Luc V 1–8 par un envoi en mission : le possédé guéri est invité par le Christ à prêcher l'Évangile à ses compatriotes de la Décapole, à demeurer encore dans la chair pour le salut de ses frères, plutôt qu'à jouir de la paix du Seigneur².

Ainsi nous trouvons chez les Pères une interprétation symbolique de l'histoire des possédés. Chaque expression exige d'être transposée, si bien qu'à la limite le commentaire n'est plus qu'une liste d'équivalences, comme chez le pseudo-Jérôme de l'*Expositio IV Evangeliorum*³ qui dans le chapitre consacré à Luc donne les clefs des premiers et derniers versets.

Nous abandonnons alors le miracle particulier pour l'histoire de l'humanité transformée par la venue du Christ.

Voyons à présent l'utilisation particulière de quelques versets dans la polémique ou la pastorale.

I – La Confession des démons

Chromatius et Bède s'en servent pour condamner les Juifs et ceux qui nient la divinité du Christ tels que les Ariens⁴. Tous ces gens commettent une lourde faute puisqu'ils refusent de reconnaître Celui que la multitude des démons a confessé. Priscillien à l'aide de ce verset s'attaque aux idolâtres qui sont égarés par ces mêmes démons⁵.

Augustin fait remarquer que les démons utilisent dans leur confession les mêmes mots que Pierre en Mat. XVI, 16, mais alors que Pierre est inspiré par l'amour, les démons sont poussés par la contrainte. Leur confession est aussi vraie que celle de Pierre, mais leur manque d'amour ne peut aboutir qu'à leur condamnation⁶.

Quant à Jérôme, il argumente à ce propos contre Origène. Celui-ci, dans ses commentaires sur saint Luc⁷ avait dit que ces démons de second ordre reconnaissaient la Filiation Divine du Christ alors que leur chef, à cause de sa plus grande méchanceté, ne pouvait pas la connaître.

¹ Luc V 8 « éloigne toi de moi Seigneur car je suis un homme pécheur ».

² Augustin cite à ce sujet Philippiens I, 25.

³ PL 30, c. 572 à 574.

⁴ Voir Pseudo-Vigilantius: *Contra Varidimum* 1,25 in PL 62, c. 369.

⁵ Priscillien: *Tractatus* 1, CSEL 18, p. 7

⁶ Augustin: *Contra Faustum* XXII 68, CSEL 25, p. 664. Enn. in Ps 49,2, CC 38. In ep. Jo. II, 2, 8, PL 35, c. 1994. Voir à ce propos A. M. La Bonnardière: « Tu es Petrus », in Irénikon 1961.

⁷ Origène: *Fragments grecs* 62(124), *Sources Chrétiennes* 87, p. 509. Homélie VI 6, *ibid*, p. 147.

Jérôme trouve cela ridicule car, dit-il, la science des disciples vient du Maître, donc lors de la Tentation du Christ, le diable savait parfaitement à qui il avait affaire¹.

II — La prière des démons

Les démons, dit Grégoire le Grand², ne pouvaient aller d'eux mêmes dans les porcs, c'est pourquoi ils prient le Christ de les envoyer dans ces êtres impurs. Le Christ les exauce, mais nous le voyons, pour mieux les perdre. Ce qui prouve, écrit Augustin, qu'il ne faut pas toujours se louer d'avoir été exaucé³. Là encore on peut faire un rapprochement : saint Paul a prié pour être délivré de l'épreuve que Dieu lui infligeait, mais il n'a pas été exaucé⁴. En effet Dieu voulait le purifier par ce moyen⁵. Il a jugé qu'il n'était ni bon ni utile d'écouter la prière de l'apôtre, tandis que la défaite des démons est un bien pour tous les hommes⁶.

III — La mort des porcs

Ce verset est utilisé à plusieurs reprises dans la polémique anti-manichéenne. Les chrétiens y voient la preuve que les porcs n'ont pas une âme comparable à celle des hommes. Sinon pourquoi, demande Jérôme, le Christ aurait-il sacrifié deux mille porcs pour le salut d'un seul homme ?⁷ Augustin argumentant contre Fauste⁸ demande s'il faut taxer le Christ de cruauté, et plus loin⁹ il dénonce la faiblesse de la réponse manichéenne : il fallait bien que les démons aillent quelque part. Evodius, utilise ce verset dans le même esprit que son maître Augustin¹⁰.

Nous ferons remarquer ici que Jérôme, Augustin et Evodius, renonçant pour une fois à l'interprétation symbolique du texte, prennent le mot porcs au sens littéral, procédé que les Manichéens condamnent quand il s'agit du Nouveau Testament.

Comment l'exégèse moderne considère-t-elle cet épisode ? Essentiellement comme une manifestation de la puissance divine à travers l'histoire d'un exorcisme, qu'il soit conduit selon la tradition juive ou chrétienne. Taylor¹¹ propose de voir là un drame en quatre tableaux. On fait d'abord connais-

¹ Marc IV, 1-10.

² Grégoire le Grand : *Moralia* in Job II, 16, Sources Chrétiennes 35, p. 193.

³ Augustin : Enn. in Ps 42,4, CC 38.

⁴ Augustin : Enn. in Ps 21, 2, 5, *ibid*.

⁵ II Cor. XII, 7-8.

⁶ Augustin : Enn. in Ps 85, 9, CC 39.

⁷ Jérôme : *Commentaire* sur Matthieu 1,47.

⁸ Augustin : c. Faust. VI,5 in CSEL 25, p. 291.

⁹ Augustin : c. Faust. XXII, 72, CSEL 25, p. 669.

¹⁰ Evodius : *De Fide* 37, CSEL 25, p. 968.

¹¹ Taylor (V) : *Gospel according to saint Mark* p. 177.

sance du ou des possédés, peu importe le nombre, on se rend compte de la gravité du cas. Puis les démons commencent à se manifester et on leur demande leur nom afin de prendre pouvoir sur eux. On les chasse et ils sortent de l'homme dans un paroxysme de violence tel que le troupeau de porcs qui se trouvait près de là prend peur et se précipite dans la mer. Le dernier tableau représente le possédé, redevenu un homme normal, assis aux pieds du Christ, tandis que ceux qui ont assisté à la guérison ou qui viennent d'en apprendre la nouvelle sont frappés d'admiration en même temps que de crainte devant la puissance de l'exorciste. Déjà, dans le commentaire sur Luc, Bède avait fait le rapprochement entre cette péricope et un exorcisme habituel, mais il reprenait ensuite les exégèses plus symboliques de Jérôme et d'Augustin.

Ainsi nous avons pu voir qu'autrefois les Pères, préoccupés avant tout de l'histoire du salut, rapprochaient l'aventure du possédé de celle de l'humanité toute entière. Aujourd'hui, peut-être en riposte à la critique des non-chrétiens qui regardent cet épisode comme un «gros conte populaire» selon l'expression de Loisy, les exégètes s'attachent à souligner l'authenticité du récit dont ils respectent le plus possible le sens littéral.

Nous sommes donc en présence de deux types d'interprétation qui, loin de s'exclure, se complètent ici de façon satisfaisante et qui demeurent toutes deux dans une tradition dont l'origine remonte à saint Paul lui-même : «cela leur arrivait pour servir d'exemple et a été écrit pour notre instruction, à nous qui touchons à la fin des temps»¹.

¹ I Cor. X, 11.

Origène, Commentaire sur le Cantique, prol.

(GCS Origenes 8, Baehrens, p. 75, ligne 8)

J. KIRCHMEYER, Chantilly

S'interrogeant sur les raisons qui ont fait adopter par le canon ecclésiastique la succession Proverbes-Ecclesiaste-Cantique des cantiques, Origène explique l'ordre des livres de Salomon en recourant à l'exemple de la répartition des diverses branches de la philosophie profane, et il écrit, dans le prologue de son commentaire sur le Cantique: «Les disciplines générales donnant accès à la science des réalités sont trois, que les Grecs ont appelées éthique (*ethica*), physique (*physica*) et énoptique (*enoptice*)», termes dont la traduction de Rufin propose les équivalents latins de [philosophia] *moralis*, *naturalis*, *inspectiva*¹. Ce célèbre passage d'Origène ne nous retiendra ici que sur un point particulier, à propos duquel nous voudrions offrir les remarques, à la fois textuelles et historiques, susceptibles de l'éclairer.

La grande majorité des interprètes modernes d'Origène accepte purement et simplement le texte édité par W. A. Baehrens et lit donc *enoptice* comme substitut d'*inspectiva*². Il suffit cependant de consulter l'apparat critique pour constater que la leçon choisie est loin d'être sûre³. Les quatre classes de manuscrits distinguées par l'éditeur comportent chacune, en effet, une leçon différente. Si la classe D donne *enopticen*, la classe A se partage entre *epopticen* et *epaticen*, le Parisinus 1634 a retenu *epopitent*, et la classe C (plus Rouen 422 et Naples, Bibl. Nat. VI D 15) transmet *theoricen*. Excellent exemple de tradition divergente, mais dont les éléments ne sont pas d'égale valeur. Dans sa longue présentation des manuscrits, Baehrens ne s'est pas expliqué sur ce cas précis et ne nous fournit donc pas les motifs de son choix⁴. En fait, on peut éliminer sans scrupule d'une part *epopitent*, qui n'a

¹ *Commentarium in Canticum canticorum*, prol., PG 13, col. 73 b, GCS 33, Origenes 8, éd. W. A. Baehrens, Leipzig, 1925, p. 75.

² Par exemple H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, Berlin-Leipzig, 1932, p. 247-248, R. P. Lawson, *Origen, The Song of the Songs*, coll. *Ancient Christian Writers* 26, Westminster-London, 1957, p. 40 et p. 318-319, H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. I, 1, Paris, 1959, p. 205.

³ H. Crouzel, *Origène et la «connaissance mystique»*, Bruges, 1961, p. 51, et *Origène et la philosophie*, Paris, 1962, p. 23, signale le caractère problématique de la leçon.

⁴ Voir W. A. Baehrens, *Überlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament*, dans TU 42, 1, Leipzig, 1916, p. 131-158, et en abrégé, avec quelques modifications dans l'attribution des sigles aux manuscrits, dans GCS 33, p. xx-xxviii.

aucun sens, et d'autre part *epaticen*, qui fait peut-être honneur aux connaissances médicales de son auteur, mais est impossible dans le contexte; le seul intérêt de ces deux leçons serait le fait qu'elles sont la corruption vraisemblable d'*epopticen*. La leçon *theoricen* ne mérite guère plus de considération, car si ce vocable se rencontre fréquemment en latin comme synonyme de *theoretica*, *theologica*, *contemplativa*¹, je ne sache pas que *θεωρηκή* soit attesté en grec au même sens que *θεωρητική* ni qu'il ait jamais appartenu à la terminologie philosophique.

Restent les deux leçons *enopticen* et *epopticen*. La solution obvie consistait à se prononcer pour *epopticen*, étant donné l'usage qu'en fait la littérature de l'époque². En fait, Baehrens a opté pour *enopticen*, impressionné sans doute par l'autorité de deux très bons témoins du Commentaire, les manuscrits Munich 11332 et 18207. Par malheur, *ἐνοπτική-ἐνοπτικός* ne figurent nulle part dans la lexicographie grecque, en dehors du titre d'un ouvrage de Philippe d'Opunte, disciple de Platon, dont le libellé «*Ἐνοπτικῶν β'*» est d'ailleurs corrigé par les spécialistes en «*Ἐνοπτικῶν β'*», car il s'agit selon toute probabilité d'un traité concernant les phénomènes de réflexion de la lumière³. Il y a donc lieu de croire que le mot *ἐνοπτική* n'a jamais existé, et il aurait été raisonnable, le goût de la *lectio difficilior* ne devant pas faire fi de la langue, que l'éditeur renonçât à préférer cette variante.

Epopticen se présente ainsi comme la bonne leçon, par exclusion des autres. Peut-on lui trouver des appuis positifs?

Si l'on consulte la littérature chrétienne, on s'apercevra que les commentaires ultérieurs du Cantique des cantiques, comme ceux des Proverbes et de l'Ecclésiaste, connaissent sans aucun doute la triple division origénienne, mais ne la reproduisent pas dans les mêmes termes et recourent à différentes équivalences. Tel est le cas des auteurs les plus proches du texte et de l'interprétation d'Origène, comme Basile de Césarée⁴, Grégoire de Nysse⁵,

¹ Cf. J. Leclercq, *Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, coll. *Studia monastica* 48, Roma, 1961, p. 73-74 et p. 80-83; *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, t. 1, Roma, 1962, p. 281. Le pape S. Grégoire écrira: «*Veteres enim tres vitae ordines esse dixerunt, morem, naturalem et contemplativam, quas Graeci vitas ethicam, physicam, theoreticam nominaverunt*» (In *Canticum canticorum* 9, 190-195, PL 79, col. 476-477, et éd. P. Verbraken, dans *Corpus Christianorum* 144, Turnhout, 1963, p. 12). Notons aussi les variantes textuelles que comportent l'*Epistula* 30, 1 de Jérôme (CSEL 54, Vindobonae, 1910, p. 243) ou son *In Ecclesiasten* I, 1 (*Corpus Christianorum* 72, éd. M. Adriaen, Turnhout, 1959, p. 251).

² Pour la correspondance *inspectiva* - *epoptice*, signalons que la Vulgate traduit *ἐπόπτης Θεός* (2 Macc. 7, 35) par «*omnia inspicies*».

³ Cf. K. von Fritz, *Philippos von Opus*, dans *Pauly-Wissowa-Kroll*, vol. 19, Stuttgart, 1937, col. 2354-2355.

⁴ In *Princ. Proverbiorum* 1, PG 31, col. 388 a b, repris par Olympiodore, In *Proverbia*, PG 93, col. 469 b.

⁵ In *Cantica canticorum* hom. 1, PG 44, col. 765 d-768 a, éd. H. Langerbeck, *Gregorii Nysseni Opera*, vol. 6, Leiden, 1960, p. 17-18.

Théodoret de Cyr¹. On pourrait faire état de l'abondante utilisation du vocabulaire de l'époptie chez Clément d'Alexandrie et après lui, mais ces emprunts au langage des mystères ne sont pas liés d'ordinaire et *explicitement* à l'exégèse des trois livres de Salomon. Aussi, pour rester dans les perspectives d'Origène, est-il préférable de ne citer pour l'instant que deux textes qui, eux, paraissent éclairants.

Le premier n'a pas été connu de Baehrens, puisqu'il provient des découvertes de Toura; il s'agit du Commentaire sur l'Ecclesiaste de Didyme d'Alexandrie. Expliquant la diversité de contenu des Proverbes, de l'Ecclesiaste et du Cantique, Didyme écrit: le livre des Proverbes «est maître des pensées morales», l'Ecclesiaste «traite des réalités physiques», et dans le Cantique il est question «des réalités sur-naturelles (τὰ ὑπὲρ τὰ φυσικά)», car «tout y est νοητά, ἐφοπτικά, ὑπερουράνια»². Le second texte appartient au Commentaire sur Isaïe attribué à S. Basile; l'auteur oppose à celui qui se contente de contempler la beauté manifestée dans l'univers visible (c'est-à-dire le φυσικός ou le φυσιολόγος) celui qui va jusqu'à l'Être réellement beau et aimable, dont la contemplation ne se révèle qu'aux âmes purifiées, et il conclut ce développement d'inspiration platonicienne par ces mots: «s'avancant alors vers ce qui est au-dessus de la φυσιολογία, vers ce que certains appellent τὰ μεταφυσικά, il peut devenir ἐποπτικός»³.

Ces passages rejoignent, l'un et l'autre, les formules d'Origène et se réfèrent aux mêmes divisions de la philosophie que lui: l'éthique (sous-entendue dans l'*In Isaiam*), la physique, et l'époptique (ou la métaphysique), répartition du savoir dont Hal Koch avouait n'avoir pu découvrir d'antécédents littéraires⁴, mais qui n'est évidemment pas une invention d'Origène, puisque celui-ci l'attribue de façon explicite aux Grecs (*quas Graeci... epopticen appellarunt*)⁵.

A défaut de sources profanes identifiables, il semble que l'on puisse pourtant déceler les éléments d'une tradition envisageant la philosophie comme une initiation graduelle à la sagesse, dont l'ultime étape s'apparenterait à l'époptie. C'est ce que dit d'ailleurs Théon de Smyrne au second siècle — ou sa source Adraste — dans son *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*⁶: «Nous pouvons encore

¹ In Cantica canticorum, praef., PG 81, col. 48 a.

² Cf. G. Binder et L. Liesenborghs, Didymus der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes, Lage 1 des Tura-Papyrus, Köln, 1965, p. 20–24.

³ In Isaiam 162, PG 30, col. 385 a b, cité par Calliste Cataphygiotes, De vita contemplativa 81, PG 147, col. 921 d. Voir aussi la scolie à Hésiode, Théogonie v. 12, citée par C. A. Lobeck, Aglaophamus, t. 1, Regimontii, 1829, p. 127, et le passage de Clément d'Alexandrie, Stromata I, 28, 176, 1–2, PG 8, col. 921–924, GCS 52 [15], p. 108. Dans son commentaire sur le Psaume 44, 9 (PG 29, col. 408 c), Basile de Césarée parlera des *logoi* éthiques, physiques et époptiques.

⁴ H. Koch, Pronoia und Paideusis, Berlin–Leipzig, 1932, p. 247–248.

⁵ Commentarium in Canticum canticorum, prol., PG 13, col. 73 b, GCS 33, p. 75, lignes 7–8.

⁶ Edition-traduction de J. Dupuis, Paris, 1892, p. 20–23.

assimiler la philosophie à l'initiation aux choses vraiment saintes et à la révélation des mystères qui ne sont point des impostures»; et, après avoir institué un parallèle entre l'itinéraire philosophique et les rites de l'initiation, il tient à rappeler que Platon nommait déjà *époptie* l'étude des intelligibles, des réalités véritables, des idées. Une page, récemment redécouverte¹, du *De Iside et Osiride* de Plutarque est encore plus significative pour sa proximité avec la pensée d'Origène: «L'intellection de l'intelligible, du pur, du simple, traversant l'âme comme un éclair, offre l'occasion unique de le toucher et de le voir; c'est pourquoi Platon et Aristote appellent *époptique* cette partie de la philosophie, dans la mesure où, abandonnant pour le logos l'apparent, le mêlé, le multiple, on s'élance vers cette réalité première, simple et immatérielle, et ayant touché (*θιγγόντες*) véritablement sa pure vérité, on estime, comme dans l'initiation, avoir atteint le terme de la philosophie»².

La mention de Platon n'a rien qui surprenne dans un texte où les réminiscences platoniciennes sont évidentes³. Celle d'Aristote, pour insolite qu'elle ait pu paraître, s'explique beaucoup mieux aujourd'hui depuis l'étude de Jeanne Croissant sur «Aristote et les mystères»⁴, et la présence du verbe *θιγγάνειν-θιγγεῖν*, dont on a montré l'importance dans la théologie d'Aristote⁵, équivaut à une signature. Toutefois, s'il souligne justement le caractère d'expérience intuitive, immédiate, irréductible aux démarches de la *διάνοια*, que revêt pour Aristote la connaissance du divin par le *νοῦς*, le texte de Plutarque n'autorise pas à considérer le Stagirite comme l'inventeur de l'*ἐποπτική* au même titre qu'il est l'inventeur de la *θεολογική*⁶. Le mot *époptique*, pour désigner le niveau le plus élevé de la philosophie, semble bien plutôt supposer un stade de développement du platonisme – et de l'aristotélisme – où la langue des mystères offre aux disciplines du savoir, non seulement des termes commodes de comparaison, mais une partie notable de leurs catégories scolaires et de leurs moyens d'expression. Le fait se vérifie dans les écrits de Plutarque, qui a d'ailleurs été initié aux mystères. On le retrouvera également chez Calcidius, dont on sait les atta-

¹ J. Croissant, *Aristote et les mystères*, Liège-Paris, 1932, p. 157-175.

² Nous suivons le texte édité par W. D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxonii, 1958, p. 23 (= Eudème, fragment 10). Cf. aussi V. Cilento, *Plutarco, Diatriba Isiaca e Dialoghi Delfici*, Firenze, 1962, p. 138-140 (= *Moralia* 382 D-E, *De Iside* 77).

³ Voir Phédon 65 CD, Phèdre 250 C, et surtout le Banquet 210 A à 211 C ou la Lettre VII 341 CD et 344 B.

⁴ Cf. supra note 1.

⁵ Le verbe n'appartient pas à la langue de Platon, mais sera utilisé par Plotin. Cf. Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1960, 2^e éd., p. 186-187 et 219-220. Pour Aristote, on se reportera en particulier à *Métaphysique* Θ, 10, 1051 B, et aux pages de P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 372-375. Des formules analogues se lisent dans Théophraste, *Métaphysique* 8, 25, 9 B, éd. W. D. Ross et F. H. Fobes, Oxford, 1929, p. 28.

⁶ Cf. *Métaphysique* E, 1, 1026 A, et l'étude de A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2, Paris, 1949, p. 598-605.

ches avec le moyen platonisme, et qui rappelle dans son Commentaire sur le Timée qu'il faut distinguer les domaines relevant de la «disputatio naturalis» de ceux qui doivent être l'objet d'une «disputatio epoptica»¹.

Mais le même phénomène s'observe tout particulièrement chez le pré-décèsseur immédiat d'Origène, Clément d'Alexandrie. Son œuvre révèle, en effet, une double transposition du vocabulaire de l'époptie : l'une se meut sur le plan *sacramental* et exploite directement ce que le mystère baptismal peut comporter d'analogique par rapport à l'expérience de l'initiation païenne ; l'autre se situe davantage dans un contexte de *gnose* et cherche à rendre compte des progrès de la connaissance de foi dans sa réalité complexe de démarche humaine et de grâce divine : l'époptique correspond alors à ce niveau d'approfondissement intellectuel et spirituel où la Vérité vient exaucer la recherche tâtonnante de l'esprit en se *dévoilant*². Il serait intéressant de voir, bien qu'on ne puisse aborder ici le problème, comment ces deux lignes de pensée se côtoient ou se fondent et si Clément donne à l'une le pas sur l'autre. Ce qui est évident, c'est que l'éthique, la physique, l'époptique constituent pour l'alexandrin des structures familières et individualisées, encore qu'elles soient souvent employées concurremment avec d'autres divisions habituelles à son époque. Il suffit de lire *Stromates* I, 28, 176, 1–2³, où l'auteur essaie d'interpréter la «philosophie de Moïse» dans les cadres de la sagesse grecque pour constater qu'on est en face de la même classification que celle du prologue d'Origène⁴. Quelle que soit l'influence de Clément sur Origène, les deux écrivains font manifestement appel à des catégories devenues traditionnelles, sans qu'on puisse rattacher celles-ci à un

¹ Cf. J. H. Waszink, *Timaeus a Calcidio translatus* (= *Plato latinus*, vol. 4, Londinii – Leidae, 1962), cap. 127 et 272, p. 170 et 277 ; *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*, vol. 1, Leiden, 1964, p. 29.

² Cf. *Paedagogus* I, 7, 54, 1, PG 8, col. 313 b, GCS 12, p. 122, et *Stromata* II, 10, 47, 4, PG 8, col. 984 b, GCS 52 [15], p. 138. Sur l'époptique chez Clément, voir les indications de W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, dans *TU* 57, Berlin – Leipzig, 1952, p. 312 et sv., 389 et sv., 404 et sv.

³ PG 8, col. 921–924, GCS 52 [15], p. 108. Sur les problèmes que pose ce passage, consulter H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. I, 1, Paris, 1959, p. 171–177. On rapprochera du texte de Clément ce que disent Hippolyte, *Elenchos* IX, 30, 1–4, PG 16, col. 3410 a, GCS 26, éd. P. Wendland, p. 263, et Eusèbe de Césarée, *Praep. evang.* XI, 1, 1, PG 21, col. 845 et sv., GCS 43, 2, éd. K. Mras, p. 6 et sv.

⁴ Dans *Stromata* V, 11, 67, 3, PG 9, col. 104 a, GCS 52 [15], p. 371, Clément rappelle que Pythagore imposait à ses disciples un silence de cinq ans pour les préparer à la contemplation du divin : *ψιλῶ τῇ νῶ τὸ θεῖον ἐποπτεύουεν* ; l'expression rejoint la définition que donne Origène de l'époptique : «inspectiva dicitur, qua supergressi visibilia de divinis aliquid et caelestibus contemplamur *eaque mente sola intuemur*, quoniam corporeum supergrediuntur adspectum», PG 13, col. 73 c, GCS 33, p. 75. L'usage du verbe *ἐποπτεύειν* quand il s'agit des réalités du monde invisible s'observe chez Hippolyte, *Elenchos* VI, 24, 3, PG 16, col. 3230 b, GCS 26, éd. P. Wendland, p. 151, et est courant chez Eusèbe de Césarée, vg. *Praep. evang.* XI, 7, 1, PG 21, col. 864 c, GCS 43, 2, éd. K. Mras, p. 21, XI, 28, 19, col. 928 b, GCS 43, 2, p. 66, ou *Demonstr. evang.* III, 7, 140 b, PG 22, col. 248 b, GCS 23, éd. I. A. Heikel, p. 147, IV, 15, 174 ab, col. 293 b, GCS 23, p. 176.

nom connu ou à une tendance philosophique précise, le «climat» de théologie négative suffisant peut-être à les situer et à les expliquer.

Ces quelques remarques permettent, semble-t-il, de corriger sans arbitraire en *epopticen* la leçon *enopticen* adoptée par Baehrens dans son édition du commentaire origénien.

**„Wie auch wir vergeben *haben* unsern Schuldnern“
(Matth. VI, 12b)**

W. RORDORF, Neuchâtel

Bekanntlich bieten unsere besten Textzeugen Matth. VI, 12 in folgender Form: „Und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben *haben* (ἀφήκαμεν) unsern Schuldnern“¹, während in einer Reihe anderer Textzeugen – wir sprechen noch von ihnen – und vor allem in der lukanischen Fassung des Unser-Vaters (Luk. XI, 4) das Verbum des Nachsatzes im Präsens erscheint: ἀπόλομεν resp. ἀφίεμεν. Man hat wahrscheinlich gemacht, daß der griechischen Übersetzung des Verbums das aramäische *schebagna(n)* zugrundeliegt². Namentlich Joachim Jeremias hat die Ansicht vertreten, daß es sich hier um ein Perfectum praesens handelt, aus dem sich *beide* griechischen Übersetzungsvarianten ἀφήκαμεν und ἀπόλομεν resp. ἀφίεμεν ableiten lassen³. Das mag richtig sein, ist aber aus der Perspektive eines Mannes gesprochen, der mit dem semitischen Sprachempfinden vertraut ist. Kenntnis des Aramäischen können wir jedoch bei einem griechischsprechenden Durchschnittschriften der ersten Jahrhunderte nicht voraussetzen. Er hat bestimmt einen Bedeutungsunterschied zwischen der Präsens- und der Aoristform herausgehört: Wenn er betete ἀφήκαμεν, dann blickte das auf eine *in der Vergangenheit* liegende Haltung zurück, mochte sie auch erst vor kurzem erfolgt sein⁴; wenn er hingegen betete ἀπόλομεν resp. ἀφίεμεν, dann war damit für ihn eine *eben jetzt* eintretende Handlung bezeichnet.

¹ Da die bisher bekannten Papyri des Neuen Testaments das Unser-Vater in der matthäischen Fassung nicht bieten, sind der Vaticanus und die ursprüngliche Lesart des Sinaiticus unsere besten Textzeugen und stehen darum bei Nestle-Aland mit Recht im Haupttext. Die alte handschriftliche Überlieferung von Matth. VI, 9–13 ist übrigens sehr schlecht: der Abschnitt fehlt bei rund neun Zehnteln der in der Aland-Liste aufgeführten Majuskelhandschriften.

² Siehe die Arbeiten von C. C. Torrey, *The Translations made from the Original Aramaic Gospels* (Studies in the History of Religions), New York, 1912, S. 309 ff.; C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord*, Oxford, 1925, S. 112 f.; G. Dalman, *Die Worte Jesu I*, Leipzig 1930², S. 283–365; K. G. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim* (Wissenschaftl. Untersuchungen zum NT 1), Tübingen, 1950.

³ J. Jeremias, *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung* (Calwer Hefte 50), Stuttgart, 1965³, S. 14 f. (= Abba, Göttingen, 1966, S. 9 f.). Er übersetzt dementsprechend Matth. VI, 12b: „wie auch wir *hiermit* denen vergeben, die uns etwas schuldig sind“.

⁴ Von einem gnomischen Aorist kann natürlich in diesem Zusammenhang keine Rede sein.

Alle Kommentatoren des Unser-Vaters bemerken, daß die Aoristform von Matth. VI, 12b die *lectio difficilior* ist. Während die Präsensform einfach unterstreicht, daß göttliche Vergebung ohne unsere Bereitschaft, auch unsern Schuldern zu vergeben, nicht denkbar ist, erweckt die Aoristform vermehrt den Anschein, als gäbe uns unser (vorausgegangenes) Vergeben ein Anrecht darauf, nun auch von Gott Vergebung zu erlangen¹. Es ist auf Grund dieses naheliegenden Mißverständnisses erklärlich, daß das Lukasevangelium die Präsensform bevorzugt hat und daß im Laufe der Textgeschichte auch im Matthäusevangelium die Lesung *ἀπολομεν* resp. *ἀφίεμεν* das Übergewicht über die Aoristform erhalten und diese schließlich verdrängt hat.

Die altertümliche Form *ἀφίκαμεν* verdient aber doch unsere Aufmerksamkeit. Vielleicht ist sie nämlich nicht nur eine ungeschickte griechische Übersetzung eines aramäischen Perfectum praesens, sondern entspricht — wie auch die Präsensform — einer besonderen liturgischen Tradition, in der sie verankert war. Das würde auch besser erklären, warum sie sich so lange erhalten hat. Ich will im folgenden versuchen, diese Vermutung — denn mehr ist es nicht — durch einige Beobachtungen zu erhärten. Um Zeit zu gewinnen, setze ich als bekannt voraus, daß das Unser-Vater zumindest seit dem 2. Jahrhundert im eucharistischen Gottesdienst gebetet worden ist, was wir aus der Taufkatechese sowie aus der eucharistischen Auslegung namentlich der Brotbitte durch die ersten patristischen Kommentare des Unser-Vaters mit hoher Wahrscheinlichkeit erschließen können². Diese Tatsache wirft nun aber einiges Licht auf den liturgischen Sitz im Leben auch der 5. Bitte des Unser-Vaters.

1. Es muß auffallen, wie häufig gerade in der frühchristlichen Literatur die Mahnung, sich gegenseitig zu vergeben, in *eucharistischem* Zusammenhang auftaucht. Was Mark. XI, 25 noch ziemlich allgemein formuliert ist: „Wenn

¹ Die unmittelbare Fortsetzung des Unser-Vaters im Matthäusevangelium (VI, 14f.) könnte ja auch tatsächlich so verstanden werden: „Denn wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergibt, wird euer himmlischer Vater euch auch vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergibt, wird euer Vater eure Verfehlungen auch nicht vergeben.“

² Für die Details siehe W. Rordorf, „Le Notre-Père lu à la lumière de son emploi liturgique dans l'Eglise ancienne“ (Vortrag, gehalten an der XIV. Semaine d'études liturgiques am Institut S. Serge in Paris; er wird in der Sammlung *Lex orandi*, Editions du Cerf, Paris, erscheinen). F. E. Vokes, „The Lord's Prayer in the First Three Centuries“ (s. u. S. 253–260) hat zwar dieser Ansicht widersprochen. Da aber die These von Prof. Vokes bewußt einseitig ist und dem *argumentum e silentio* ein zu großes Gewicht beilegt, glaube ich nach wie vor, daß meine Argumente ihr Gewicht behalten. Selbst wenn Prof. Vokes recht behielte, würde meine Vermutung eines liturgischen Sitzes im Leben der zwei griechischen Varianten des Unser-Vaters dadurch nicht erschüttert; nur wäre in diesem Falle der griechische Text das Prior und die liturgische Tradition das Posterior, m. a. W.: den zwei (vorgegebenen) Übersetzungsvarianten der 5. Bitte des Unser-Vaters wäre es zu danken, daß sich zwei ihnen entsprechende liturgische Traditionen gebildet haben, eine Annahme, die natürlich durchaus möglich ist.

ihr dasteht und betet, so vergebt, wenn ihr etwas wider jemand habt, damit auch euer Vater in den Himmeln euch eure Verfehlungen vergibt“, gewinnt in Matth. V, 23f. ein eindeutig eucharistisches Relief: „Wenn du nun deine Opfergabe zum Altar bringst und dort eingedenk wirst, daß dein Bruder etwas wider dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar und geh zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder, und dann komm und bring deine Gabe dar!“¹. Die Didache übernimmt fast wörtlich das gleiche Anliegen, wenn sie sagt: „Wenn ihr am Herrntage zusammenkommt, so brecht das Brot und dankt, nachdem ihr eure Übertretungen bekannt habt, damit euer Opfer rein sei. Jeder aber, der mit seinem Genossen im Streite liegt, soll nicht an eurer Versammlung teilnehmen, bis sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht entweiht werde“².

Man ist nicht erstaunt, wenn die ersten patristischen Kommentare zum Unser-Vater ähnliche Gedanken äußern: Wer im eucharistischen Opfer einem gnädigen Gott begegnen will, der muß sein Herz vom Haß gegen den Bruder reinigen³. Die Geschichte von Kain und Abel dient dabei als Musterbeispiel: Kain war eben von Haß gegen seinen Bruder erfüllt, darum wurde sein Opfer von Gott nicht angenommen⁴.

Wir ersehen aus dieser ersten Beobachtung folgendes: Die Eucharistie ist offenbar nach altkirchlichem Verständnis der Ort, wo die Gemeinde Gott begegnet und seine Vergebung in dem Maße empfängt, als jedes einzelne Glied der Gemeinde sich der Vergebung Gottes erschließt, das heißt, auch seinerseits bereit ist, dem Bruder von Herzen zugetan zu sein. Sobald nun aber das Unser-Vater im eucharistischen Gottesdienst gebetet wurde, bekam die 5. Bitte (übrigens die einzige, die einen Nachsatz hat!) ihr besonderes Gewicht: „Und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben haben unsern Schuldnern.“

2. Hat die von der 5. Bitte des Unser-Vaters von uns geforderte Vergebungsbereitschaft dann auch ihren konkreten Ausdruck im eucharistischen Gottesdienst gefunden? Angesichts der Wichtigkeit, die die Vergebungsbereitschaft in den Augen der frühen Christenheit im Hinblick auf die Wirksamkeit der Eucharistie gehabt hat, ist dies von vornherein anzunehmen. Ich denke, wir haben den konkreten Ausdruck der Vergebungsbereitschaft im sogenannten Friedenskuß zu sehen, den man sich gegenseitig

¹ Wenn dieses Logion ursprünglich auch in jüdischer Gedankenwelt verankert sein sollte (cf. J. Jeremias, Abba, Göttingen, 1966, S. 103–107), so ist doch deutlich, daß es von der alten Kirche, und zwar schon von der Didache, eucharistisch interpretiert worden ist.

² Didache XIV, 1–2; vgl. IV, 14. — Andere Texte: Matth. XV, 10–20; 1. Kor. XI, 26–32; Jak. V, 16; Tertullian, Apol. XXXIX, 1–4.

³ Tertullian, De orat. VII; XI; Origenes, De. orat. IX; XXVIII, 6ff.; Cyprian, De orat. dom. XXIII–XXIV.

⁴ Cyprian, De orat. dom. XXIII–XXIV; Irenäus, Adv. haer. IV, 18; Tertullian, Adv. Jud. V. — K. Beyschlag, Clemens Romanus und der Frühkatholizismus (Beiträge zur hist. Theol. 35), Tübingen 1966, S. 67ff., verfolgt die „Abelreihe“ in einem größeren Zusammenhang.

vor der Kommunion gab¹, um so mehr, als viele patristische Texte die Bedeutung des Friedenskußes tatsächlich so umschreiben². Der Friedenskuß ist bekanntlich schon in den apostolischen Gemeinden eine feststehende Sitte³. Da die Aufforderung, sich mit dem „heiligen Kuß“ zu grüßen, am Ende verschiedener neutestamentlicher Briefe erscheint, kann man vermuten, daß sie die Einleitung zum eucharistischen Gottesdienst bildete, der nach der Lektüre des Briefes folgte; durch die Quellen bestätigt wird diese Annahme aber erst bei Justin, Tertullian und Hippolyt⁴.

3. Was uns in unserm Zusammenhang besonders interessiert, ist die Frage, ob wir genauer angeben können, *in welchem Verhältnis die Rezitation des Unser-Vaters und die Erteilung des Friedenskußes im Rahmen der liturgischen Ordnung stehen*. Wenn wirklich die 5. Bitte des Unser-Vaters und der Friedenskuß (als liturgische Äußerung der Vergebungsbereitschaft) in einem inneren Zusammenhang zueinander stehen — ein Zusammenhang, der noch dadurch unterstrichen wird, daß sowohl die Rezitation des Unser-Vaters als die Erteilung des Friedenskußes Sache der *ganzen* versammelten Gemeinde ist⁵ —, dann kann diese Frage nicht ohne Bedeutung sein.

Das Ergebnis einer diesbezüglichen Untersuchung ist frappierend:

a) In allen Liturgien des *Orients* wird der Friedenskuß schon vor der Anaphora gegeben; er hat also seinen liturgischen Platz vor der erst später erfolgenden Rezitation des Unser-Vaters⁶. Vergleicht man die griechische Unser-Vater-Exegese, so wird diese Tatsache durch sie indirekt bestätigt; denn alle Kommentare betonen, daß man zuerst den Brüdern verziehen haben muß, bevor man Gott um seine Vergebung bitten darf⁷.

b) Umgekehrt treffen wir im *Abendland*, zumindest seit Anfang des 5. Jahrhunderts, die Ordnung, daß der Friedenskuß nach dem Kanon der Messe als unmittelbare Einleitung zur Kommunion gegeben wird; er *folgt*

¹ Vgl. das Kapitel, das J.-A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* (Théologie 21), III, Paris, 1954, S. 249–260, dem Friedenskuß widmet.

² Tertullian, *De orat.* XVIII; Augustin, *Sermo* CCXXVII; Theodor v. Mops., *Hom. cat.* XV, 40; Joh. Chrysostomus, *In Col. hom.* III, 4; Cyrill v. Jerus., *Cat. myst.* V, 3; *Apost. Konst.* VIII, 12; *Jakobuslit.* (ed. Brightman I, 43).

³ Röm. XVI, 16; 1. Kor. XVI, 20; 2. Kor. XIII, 12; 1. Thess. V, 26; 1. Petr. V, 14.

⁴ Justin, 1. *Apol.* LXXV; Tertullian, *De orat.* XVIII; Hippolyt, *Trad. apost.* XXI.

⁵ Vgl. J. Dalmais, in: *La Maison-Dieu* 85, 1966, S. 93, und O. Rousseau, *Le „Pater“ dans la liturgie de la Messe* (Cours et Conférences des Semaines liturgiques VII), Louvain, 1929, S. 239f.

⁶ Ein Blick in die Sammlung von F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I, Oxford, Neudruck 1965, genügt, um sich dessen zu vergewissern.

⁷ Man könnte zitieren: Origenes, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Maximus den Bekenner, Petrus von Laodicea. Vgl. G. Walther, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunserexegese* (Texte und Untersuchungen 40), 1914.

also auf die Rezitation des Unser-Vaters¹. Es ist übrigens möglich, daß diese abendländische Tradition in weit frühere Zeit hinaufreicht².

4. Diese Feststellung führt nun aber zu der entscheidenden Vermutung: Könnten sich in den erwähnten morgen- bzw. abendländischen Liturgie-traditionen nicht die zwei griechischen Varianten des Unser-Vaters spiegeln? Mit andern Worten: Die morgenländische Tradition, die die Erteilung des Friedenskusses *vor* die Rezitation des Unser-Vaters legt, entspricht sie nicht der Matthäusefassung der 5. Bitte des Unser-Vaters, die betont, daß man sich mit dem Bruder versöhnen soll, *bevor* man Gott um Vergebung bittet: „Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben haben unsern Schuld-nern“?; und die abendländische Tradition, die die Erteilung des Friedenskusses *nach* der Rezitation des Unser-Vaters kennt, entspricht sie nicht der lukanischen Fassung der Unser-Vater-Bitte, die vielmehr darauf den Akzent legt, daß unsere Vergebung eine *Konsequenz* der Vergebung, die uns von Gott widerfährt, darstellt: „Vergib uns unsere Übertretungen, denn auch wir vergeben (jetzt) jedem, der uns schuldet“?

Wenn wir uns vor Augen halten, daß das Matthäusevangelium sicher palästinensischen Ursprungs ist, während das Lukasevangelium doch wohl heidenchristlichem Milieu entstammt³, dann gewinnt die Vermutung an Überzeugungskraft, daß die liturgische Tradition des Ostens tatsächlich der matthäischen Fassung der Bitte gefolgt ist und die liturgische Tradition des Westens der lukanischen Fassung.

Man kann sogar noch ein Weiteres geltend machen, das in die nämliche Richtung weist, nämlich die handschriftliche Überlieferung von Matth. VI, 12b. Ich will zum Schluß kurz darauf hinweisen. Die ältesten orienta-

¹ Augustin, Sermo CCXXVII; Innozenz I., Epist. XXV, 1. – Wir haben hier nicht die Frage zu untersuchen, ob das Unser-Vater vor oder nach der Brothbrechung gebetet wurde (Siehe dazu J.-A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* [Théologie 21], III, Paris, 1954, S. 200 ff.; O. Rousseau, art. cit. [S. 239 Anm. 5], S. 238 ff.; neuerdings G. G. Willis, *The Pater noster in the Roman Mass. Its position before St. Gregory the Great*. [Vortrag, gehalten auf dem V. Internationalen Kongress für Patristik in Oxford]). Im einen wie im andern Fall folgte der Friedenskuß dem Gebet des Vater-Unsers.

² Jedenfalls betonen schon Tertullian, *De orat.* XVIII, Hippolyt, *Trad. apost.* XVIII: XXI, Justin, 1. Apol. LXV, daß der Friedenskuß die Gebete der Gläubigen *beendet*. Freilich können wir nur vermuten, daß die „Gebete der Gläubigen“ auch das Unser-Vater eingeschlossen haben. (Ein Detail, das immerhin in diese Richtung weist: nach Justin, 1. Apol. LXVII [cf. Hippolyt, *Trad. apost.* XXI] beten alle Gläubigen *gemeinsam* und *stehend* vor dem Friedenskuß, während die eucharistischen Gebete nach der Erteilung des Friedenskusses vom Vorsteher *allein* gesprochen werden. Das gemeinsame stehende Gebet scheint vorzugsweise das Unser-Vater gewesen zu sein). – Übrigens macht mich A. Hamman mündlich darauf aufmerksam (cf. seinen Artikel in *La Maison-Dieu* 85, 1966), daß auch die abendländische Unser-Vater-Exegese die liturgische Tradition des Westens widerspiegelt: unser Vergeben erscheint hier als eine Forderung, die sich aus der *vorangegangenen* göttlichen Vergebung als Folge ergibt.

³ G. D. Kilpatrick lehnt sich zwar neuerdings gegen diese communis opinio auf: *L'Évangile de Luc, est-il pagano-chrétien?* (Vortrag, gehalten an der Universität Neuchâtel am 28. Februar 1967).

lischen Textzeugen überliefern die Aoristform ἀφήκαμεν¹, während die westliche Textform das Präsens bietet: ἀφίλομεν resp. ἀφίλεμεν². Freilich verschwindet die Aoristform später selbst im Orient: der Mehrheitstext bietet das Präsens³, ebenfalls die morgenländischen Liturgien (wir haben den Grund dafür bereits angeführt). Die ursprüngliche Matthäusfassung der 5. Bitte des Unser-Vaters lebt aber trotzdem in der liturgischen Ordnung der Ostkirche, die ihr entspricht, bis heute fort.

¹ Der Vaticanus und Sinaiticus (von zweiter Hand in ἀφίλεμεν korrigiert); die Peschitto (sie liest sogar in Luk. XI, 4 ܐܦܝܠܝܡܝܢ!); ebenfalls. Z, f¹ (hier: 1 und 1582). Ferner Origenes, De orat. XVIII, 2; XXVIII, 1 (hier auch in Luk. XI, 4); Gregor v. Nyssa, De orat. dom. V, 5; Cyrill v. Alex., Comm. in Luc. (PG 72, 266D). Auch die nestorianische Liturgie hat die Perfektform bewahrt (Brightman I, 295 f.). — Die einzige Ausnahme macht Didache VIII, 2 (Clemens v. Alex., Strom. VII, 13, 81, ist eine Mischform von Matth. VI, 12 und Luk. XI, 4; Origenes, De orat. XXVIII, 8 hat neben XVIII, 2 und XXVIII, 1 kein Gewicht).

² Der Cantabrigiensis; die Vetus Latina (der Textzeuge ff¹ liest sogar das Futurum demittemus, was den der abendländischen Tradition zugrundeliegenden Liturgiebezug noch deutlicher hervortreten läßt!); die Vulgata; sy^c. Ferner Cyprian, De orat. dom. XXII; Ambrosius, De sacr. V, 27–28; VI, 24; Augustin, Sermo LVI, 7, 11; LVII, 8, 8; LVIII, 5, 7.

³ Nach frdl. Angabe von Dr. K. Junack haben ἀφίλομεν: W (in Matth. überwiegen die Mehrheitslesarten), Δ, Θ, 33^{vid}, 565 (nach Legg auch E, II**, Σ, 157, 253); ἀφίλεμεν: f¹³, K, 28, 700, 892, 1010, 1241, 1424; ἀφίλωμεν: L (nach Legg auch 471).

Theodor von Mopsuestia als Exeget des vierten Evangeliums¹

K. SCHÄFERDIEK, Siegburg

Vor einem Jahrhundert, im Jahre 1868, hat der chaldäische Patriarch Georg Ebedjesu Khajjatt in einem mesopotamischen Kloster eine fast vollständige Handschrift einer syrischen Übersetzung des Johanneskommentars von Theodor von Mopsuestia aufgefunden². Das Interesse, das diese Entdeckung des bis dahin für verloren gehaltenen Werkes alsbald hervorrief, wird dadurch bekundet, daß in den nächsten drei Jahrzehnten vier Abschriften des mesopotamischen Codex für europäische Bibliotheken genommen wurden³. 1897 brachte dann J.-B. Chabot eine erste Edition des syrischen Textes nach einer dieser Abschriften heraus⁴. Doch breiterer Kenntnis wurde der Kommentar erst 1940 durch die Ausgabe von J.-M. Vosté im CSCO erschlossen, die von einer lateinischen Übersetzung begleitet ist⁵. Acht Jahre später folgte ihr noch eine Sammlung der in Katenen erhaltenen griechischen Fragmente durch R. Devreesse⁶.

Inzwischen hat sich dieses Werk als eine ungemein ergiebige Quelle für unsere Kenntnis des theologischen Denkens Theodors erwiesen, deren Wiederentdeckung und Erschließung an Bedeutung in keiner Weise derjenigen der katechetischen Reden nachsteht und Wesentliches zu den regen Bemühungen der letzten Jahrzehnte um die Erfassung des wirklichen theologischen Profils des umstrittenen Antiocheners beigetragen hat. Dieses

¹ Das folgende Referat ist eine Weiterführung von Ergebnissen meiner unveröffentlichten Evgl.-theol. Dissertation (in Maschinenschrift): *Das Johannesverständnis des Theodor von Mopsuestia*, Bonn 1958. — In den folgenden Anmerkungen verwandte Abkürzungen: G = griechische Fragmente nach Devreesse (s. Anm. 6); T = syrischer Text nach Vosté (s. Anm. 5); V = lateinische Übersetzung von T durch Vosté (s. Anm. 5).

² J.-M. Vosté, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur saint Jean d'après la version syriaque*: *Revue Biblique* 32 (1923) 522–548; vgl. ders., *De versione syriaca operum Theodori Mopsuesteni*: *Orientalia Christiana Periodica* 8 (1942) 477–481; X. Ducros, *La traduction syriaque du commentaire de Théodore de Mopsueste sur l'Évangile selon saint Jean*: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 28 (1927) 145–159 u. 210–230.

³ Borgian. syr. 77; Berol. syr. 80 (Sachau 270); Paris. syr. 308; Mingana 52.

⁴ *Commentarius Theodori Mopsuesteni in Evangelium Johannis*, ed. J.-B. Chabot, Paris 1897 (nach Cod. Paris. syr. 308).

⁵ *Theodori Mopsuesteni commentarius in Evangelium Johannis Apostoli*, edidit J.-M. Vosté (CSCO 115), Paris 1940; —, interpretatus est J.-M. Vosté (CSCO 116), Löwen 1940.

⁶ *Les fragments grecs du commentaire sur le quatrième évangile*, in: R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Studi e Testi 141), Rom 1948, S. 287–419.

Bemühen und die daraus erwachsene Diskussion ist nun jedoch in erster Linie von der Frage nach der dogmengeschichtlichen Stellung Theodors beherrscht. Der dadurch bedingten, stark systematisch geprägten Fragestellung ist es wohl zuzuschreiben, daß die in der älteren Theodorforschung und im Blick auf Theodors alttestamentliche Kommentare stärker hervortretende Frage nach seiner Weise des exegetischen Vollzugs¹ dem Johanneskommentar gegenüber thematisch nicht eingehender behandelt worden ist. Als einziger erhaltener Evangelienkommentar des Antiocheners verdient er es aber möglicherweise doch, auch einmal unter diesem, vielleicht weniger anspruchsvoll erscheinenden Gesichtspunkt ins Auge gefaßt zu werden, und für ein Bild von dem Theologen Theodor mag auch das nicht ganz ohne Interesse sein.

Für Theodors immer um methodische Präzision bemühte Schriftauslegung vermag der Gewinn eines exegetischen Gesamtbildes von der besonderen Eigenart einer zu behandelnden biblischen Schrift zu einem wichtigen Mittel der von dort aus wieder auf den Einzelabschnitt zurückgreifenden Sinnerschließung zu werden. Sehr eindrucksvoll wird das in seinem Psalmenkommentar vor Augen geführt. Hier ist er gerade auf diesem Wege zu recht selbständigen Ergebnissen gelangt, die in einer Geschichte der Psalmenauslegung durchaus Beachtung verdienen: seine energische Kritik an den überlieferten Psalmenüberschriften² und im Zusammenhang damit eine Art „gattungsmäßiger“ Klassifizierung³, die aus der inhaltlichen Analyse der Einzelsalmen entwickelt wird und wiederum auf diese zurückschlägt. Aber auch im Johanneskommentar findet sich ein Entwurf einer Gesamtauffassung, der als wesentliches Moment der Auslegung gelten muß.

Zu einem solchen Entwurf bot sich Theodor in diesem Falle zunächst einmal die schon ausgebildete Vorstellung an, das vierte Evangelium sei in Beziehung zu den drei anderen als deren Ergänzung zu sehen⁴. Selbstverständlich hat auch er diese für eine harmonisierende Betrachtungsweise unumgängliche Vorstellung aufgenommen und in der Einleitung seines Kommentars ausführlich dargelegt⁵, und auch damit, daß ihm diese ver-

¹ Vgl. etwa F. L. Siefert, *Theodorus Mopsuestenus veteris testamenti sobrie interpretandi vindex*, Königsberg 1827; H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Freiburg i. Br. 1880; L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rom 1913; D. Tying, *Theodore of Mopsuestia as an Interpreter of the Old Testament: Journal of Biblical Literature* 50 (1931) 298–303. Zur exegetischen Methodik Theodors s. R. Devreesse, a. a. O. (S. 242 Anm. 6), S. 52–93 (anhand der alttestamentlichen Exegese). Die Untersuchung zu den Pauluskommentaren von U. Wickert, *Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie* (Beihefte zur ZNW 27), Berlin 1962, greift in ihrem eigentlichen Interesse weit über die Behandlung der Exegese Theodors hinaus zu einer Auseinandersetzung mit Theodor als theologiegeschichtlichem Phänomen.

² Vgl. Psalmenkommentar, Argumentum zu Ps. 50 (S. 334, 27–29 Devreesse).

³ Vgl. Psalmenkommentar, Argumentum zu Ps. 36 (S. 205, 12–206, 10 Devreesse).

⁴ Vgl. Euseb, Kirchengeschichte III 24, 7–13 (S. 246, 13–248, 27 Schwartz).

⁵ T 6, 15–10, 4 = V 3, 15–5, 35 (dazu gehörend G 305, 13–307, 4).

meintlich vom Evangelisten beabsichtigte Ergänzung der Synoptiker zu einem wesentlichen Teil als deren theologische Überhöhung erscheint, steht er natürlich nicht allein¹. Aber Theodor hat sich dann nicht nur mit diesem traditionellen Bild begnügt, das die Eigenart des Johannesevangeliums von außen her, eben aus dem Vergleich mit den anderen Evangelien, bestimmte. Er sucht vielmehr noch darüber hinaus vorzustoßen zu einer exegetisch dem Evangelium selbst abzugewinnenden Charakterisierung, einer dieser Schrift eigenen inneren Ausrichtung. Bei diesem Versuch kristallisiert sich ihm dann ein Moment heraus, das er als typischen johanneischen Zug auffaßt, eine vermeintliche Absicht des Evangelisten nämlich, Anklage zu erheben gegen die Juden wegen ihres Unglaubens gegenüber dem Herrn. Diese Absicht erscheint ihm über das äußere Ziel einer Ergänzung der Synoptiker hinaus die grundlegende innere Konzeption des vierten Evangeliums zu sein².

Theodors Anhaltspunkt für diese polemisch-apologetische Deutung des Johannes braucht man gewiß nicht lange zu suchen: Es ist die Rolle, die „die Juden“ Christus gegenüber im vierten Evangelium spielen, nur daß eben der Begriff dort die Transparenz einer Chiffre für eine bestimmte Weise menschlichen Verhaltens dem Offenbarwerden Gottes gegenüber gewinnt, während es für Theodor bei der konkreten geschichtlichen Bedeutung des Namens bleibt. Diese Rolle der Juden bei Johannes scheint aber für den Exegeten tatsächlich auch nicht mehr als eben nur Anhalts- und Ausgangspunkt seiner Orientierung gewesen zu sein. Sachlich sieht er jedenfalls die antijüdische Konzeption des Evangelisten viel tiefer greifen. Sie baut sich ihm eigentlich schon aus dem johanneischen Redestoff auf als ein wesentlicher Zug des johanneischen Christusbildes selbst. Da aber für Theodors Verständnis die Entwicklung einer solchen Konzeption durch den Evangelisten lediglich die Auswahl tendenz eines historischen Referates vom Leben Jesu sein kann, erscheint sie ihm damit schon als ein besonderes Merkmal der Wirksamkeit des irdischen Herrn. Und auch dabei tritt nicht ein ausgeprägtes Einzelstück (wie etwa die Rede von der Teufelskindschaft der Juden aus Joh. 8) ausschlaggebend in den Vordergrund. Vielmehr gründet Theodor sein Bild auf einen ihm durchlaufend erscheinenden Zug einzelner Selbstaussagen Christi, die er in bestimmter Hinsicht für auffällig hält.

Zu dem Wort Jesu an Pilatus: „Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeuge; jeder, der aus der Wahrheit ist,

¹ Vgl. Johannes Chrysostomus, Matthäushomilie I 3 (PG 57, 17); Kyrill von Alexandrien, Johanneskommentar I, Praef. (PG 73, 20B–21B). Euseb (a. a. O.) hatte diesen Aspekt nur am Rande erwähnt, vgl. aber Origenes, Johanneskommentar I 4 (S. 7, 28–8, 14 Preuschen); Klemens von Alexandrien bei Euseb, Kirchengeschichte VI 14, 7 (S. 550, 25–28 Schwartz).

² T 10, 7–11, 19 = V 6, 4–7, 8; vgl. T 252, 17–19 = V 180, 20–23 („... was wir auch bei der Inhaltsbeschreibung gesagt haben, daß dies die Absicht des Evangelisten ist, mit diesem ganzen Buch die Juden wegen ihres Unglaubens anzuklagen“).

hört meine Stimme“ (Joh. 18, 37), schreibt der Exeget in dem für ihn typischen Paraphrasenstil: „Ich enthalte mich davon, deutlich zu reden, und doch verberge ich die Wahrheit nicht; denn das ist mein Werk, alles offenkundig zu sagen. Aber weil nicht jeder so ist, daß er die Wahrheit hört und dem, was gesagt wird, glaubt, so ist es offensichtlich, daß ich dort nicht deutlich rede, wo es nicht am Platze ist, damit ich nicht etwa auch die Anschuldigung des Hochmutes über mich bringe, als ob ich mich eitel einer Majestät rühmte, die ich nicht besäße“¹. Auf dem Hintergrund und im Zusammenhang des gesamten Kommentars heißt das näherhin: Der Christus, wie ihn der Exeget im Bilde der johanneischen Darstellung sieht, hat zu gegebener Zeit und aus gegebenem Anlaß ausdrücklich davon abgesehen, in unverhüllt deutlicher Redeweise das Geheimnis seiner Person aufzudecken, das sich für Theodor natürlich im Schema seiner Zwei-Naturen-Lehre darstellt. Und gerade den Juden gegenüber ist das der Fall; denn „wenn die Juden“, so heißt es einmal, „die Worte, die über die Gottheit (= Christi göttliche Natur) ausgesprochen worden sind, aufgenommen hätten – nichts hätte im Wege gestanden, sie klar und deutlich zu sagen“². Ihr Unglaube ist Einsichtslosigkeit gegenüber Christus als dem Offenbarer seiner selbst, die Theodor als vorgängige sittliche Fehlhaltung versteht³. Da sie sich so aber der Anrede Christi gleich von Anbeginn an verschließen, würde ein Fortschreiten zu größerer Deutlichkeit im Heraustretenlassen seines Wesens als höherer Anspruch nur weitere Verhärtung zur Folge haben können, während Christi Verzicht darauf sie eben in ihrem vorgängigen Unglauben bloßstellt.

Das ist der Weg, auf dem der johanneische Redestoff für die Gewinnung des exegetischen Gesamtbildes Theodors ausgewertet und in den Rahmen der von ihm behaupteten antijüdischen, polemisch-apologetischen Grundtendenz des Evangeliums eingespannt wird. Die Voraussetzung ist, daß der Exeget bestimmte Momente der ganz rational-lehrhaft vorgestellten⁴ Selbstoffenbarung Christi nur als verhüllt und undeutlich im Blick auf die göttliche Seite seines Wesens und damit seiner Majestät unangemessen verstehen kann. Darauf, daß dies vielfach der Fall sei, hat Theodor in seiner Einleitung nachdrücklich abgehoben⁵. Daß er jedoch hierauf in erster Linie seinen Entwurf eines exegetischen Gesamtbildes des Johannesevangeliums gründet, zeigt nun aber, daß dieser Entwurf tatsächlich nicht nur die formelle Er-

¹ T 331, 12–19 = V 237, 15–20.

² T 166, 13–16 = V 118, 30f.; vgl. z. B. T 111, 10–14 = V 79, 10–13; T 165, 26–29 = V 118, 15–19 („In Rätselreden aber pflegt er über sich selbst zu den Juden zu sprechen, vornehmlich dann, wenn er die Majestät seiner Menschheit kundzutun sucht, indem er auch auf die Natur seiner Gottheit hinweist, derentwegen er an aller Majestät Anteil hat“); T 251, 6–9 = V 179, 20–23.

³ T 128, 28f. = V 92, 1f.; G 326, 23–327, 3 = T 129, 2–8 = V 92, 5–11; T 175, 4–8 = V 124, 36–38; G 334, 12–335, 18 = T 175, 23–177, 6 = V 125, 14–126, 10.

⁴ Vgl. z. B. G 378, 27f. = T 250, 3–5 = V 178, 28–30.

⁵ T 10, 7–11, 19 = V 6, 4–7, 8.

füllung einer methodischen Erfordernis genauer Schriftauslegung ist, sondern darüber hinaus erheblich tiefer ausgreift und die Lösung einer unausgesprochen bleibenden, grundsätzlichen Sachfrage ansteuert – und das ist die Frage einer Synchronisation des johanneischen Christusbildes mit dem Christudogma des Exegeten. Denn eben dieses Christusbild ist es ja, das für Theodors Verständnis des öfteren in der Deutlichkeit der Zeichnung hinter den Postulaten zurückbleibt, die sich ihm aus der Axiomatik seines vorgegebenen christologischen Entwurfs von einer Einwohnung des Logos „dem Wohlgefallen nach“ in dem angenommenen Menschen „wie in einem Sohn“¹ ergeben.

Gerade weil aber Theodor seine Vorstellung von der Grundkonzeption des Johannesevangeliums so in einer Weise entwickelt hat, die letztlich ganz auf diese untergründige Frage von Christusbild und Christudogma hin entworfen zu sein scheint, hat er sie in der Auslegung tatsächlich nicht ganz durchhalten können. Seinem Gesamtbild entsprechend hatte er in der Einleitung die ihm uneigentlich erscheinende Redeweise Christi auf den Hintergrund der Begegnung mit dem jüdischen Unglauben gestellt und demgegenüber von einer angemessenen Aussageweise im Blick auf die Gläubigen gesprochen². Tatsächlich sieht er sich jedoch durch die Texte gezwungen, auch den Jüngern gegenüber eine in verhüllender Redeweise verbleibende Selbstoffenbarung Christi anzunehmen, die deren, vom jüdischen Unglauben allerdings grundsätzlich zu unterscheidende, Verstehensschwäche zugleich in Rechnung stellt und aufdeckt³. Die Linien des zunächst gezeichneten Gesamtbildes werden dadurch jedenfalls zum Teil wieder etwas verwischt, und darin tritt gewiß eine Schwäche dieses Entwurfs zutage. Dessen ungeachtet jedoch wird man ihn grundsätzlich als Versuch eines kühnen theologischen Zugriffs der johanneischen Verkündigung gegenüber werten müssen. Denn mit diesem Entwurf setzt Theodor dazu an, das Johannesevangelium nicht nur in seinen Einzelaussagen christologisch auszuwerten und auszudeuten, sondern es insgesamt als geschlossene Einheit rückstandslos im Horizont seiner Christologie aufgehen zu lassen, es als Ganzes mit exegetischen Mitteln systematisch zu bewältigen. In einem solchen Versuch aber darf man vielleicht das spezifische Profil der Johannesexegese Theodors sehen.

¹ Fragment aus *De incarnatione* VII (S. 293, 29–296, 9 Swete).

² T 11, 5–19 = V 6, 31–7, 8, insbesondere T 11, 17–19 = V 7, 6–8: „... angemessen aber sind sie (= die Worte unseres Herrn) der Majestät des Eingeborenen, wenn er die Gläubigen lehrte und nicht mit Gegnern sprach.“

³ Vgl. z. B. T 224, 16–23 = V 159, 31–37 (vgl. G 362, 7f.); T 267, 8f. = V 190, 30f. („Noch sprach er nämlich, weil dieses ihren Verstand überstieg, in Rätselreden zu ihnen“); T 305, 26–306, 1 = V 218, 34–38.

Der Evangelist Johannes bei Prudentius

L. J. VAN DER LOF, Hilversum

I

Liber Cathemerinon VI, 77 des Prudentius stellt uns vor das Problem, ob der Evangelist Johannes mit einem superlativus relativus zum zuverlässigsten Evangelisten ausgerufen wird¹, oder mit dem superlativus elativus zum überaus zuverlässigen Evangelisten. Der Text lautet:

*evangelista summi
fidissimus Magistri*

Anderswo spricht Prudentius nur von dem großen Johannes, nämlich in Apotheosis 9, wo es heißt:

Ioannes magni celebris sententia praesto est.

Ein großer Jünger heißt übrigens auch Judas Iscarioth:

*magnus qui discipulorum
et conviva Dei* (Psychomachia 530).

Mit dem elativus nennt Prudentius den Verfasser des ersten Buches Mose (Genesis):

scriptor doctissimus (Apotheosis 302)

Und auch verschiedene Märtyrer bekommen Titel mit dem elativus:

<i>Laurentii beatissimi martyris</i>	(Peristephanon II)
<i>Eulaliae beatissimae martyris</i>	(„ „ III)
<i>Beatissimorum martyrum Fructuosi etc.</i>	(„ „ VI)
<i>Hippolyti beatissimi martyris</i>	(„ „ XI) ²

Dagegen wird der superlativus relativus für Petrus sowie für Paulus und Petrus verwendet:

*Simon, quem vocitant Petrum,
summus discipulus Dei* (C. Orationem Symmachi II, 1 u. 2)
*hic nempe iam regnant duo
apostolorum principes* (Perist. II, 459 u. 460).

Alle diese Stellen bieten keine Übersetzungsschwierigkeiten, was aber mit Lib. Cath. VI, 77 wohl der Fall ist.

Das Ganze von Prudentius' Werken veranlaßt uns, eher an einen elativus zu denken. Zunächst deshalb, weil er in der ganzen Schrift gut bewandert

¹ So z. B. H. J. Thomson, Prudentius, London 1962, Vol. I, 5. 53.

² Bei Thomson wieder übersetzt mit dem superlativus.

ist. Meistens zitiert er nicht *verbatim*, und man bekommt den Eindruck, daß er mit großer Kenntnis der ganzen Schrift aus dem Gedächtnis zitiert¹.

Zweitens sieht Prudentius die Schrift meistens als ein Ganzes:

fideli volumine (Lib. Cath. VII, 82);

Scriptura (Apoth. 110);

sacro libro (Ham. 181);

sanctum volumen (Ham. 624).

Und die Schriften des Paulus werden einmal bezeichnet:

sacri remigio stili

quem Paulus variis gentibus edidit (C. Symm. I, 60 u. 61).

Die Mehrzahl gebraucht der Dichter da, wo der Text dazu auffordert, wie in:

talem multa sacris speciem notat orbita libris (Ham. 777),

wo die Mehrzahl notwendig ist:

qui mysticus Aelim

lucus apostolicum numerum libris quoque pinxit (Tituli historiarum 56), wo die Mehrzahl vielleicht auf das Alte und Neue Testament, beziehungsweise auf Ex. 15 und Luk. 10, verweist. Altes und Neues Testament stehen beide im Gegensatz zur Natur, die den Israeliten eine Oase bietet.

Prudentius hat die starke Neigung, die Schrift in der Einzahl als ein Ganzes zu bezeichnen.

Drittens spricht er mit Nachdruck vom Ort Bethlehem, der im vierten Evangelium bestimmt nicht im Vordergrund steht. Jesus heißt *lux Bethlem* (Lib. Cath. VII, 1). Und der Ort selbst heißt:

o sola magnarum urbium

maior Bethlem, cui contigit

ducem salutis caelitus

incorporatum genere! (Ibid. XII, 77–80).

Die Stadt kommt Herodes verdächtig vor: *suspecta per Bethlem . . . fraus* (Ibid. XII, 105) und er macht seine Opfer *mille in Bethleem . . . parvuli* (Perist. X, 737).

Auffällig ist dieselbe Übertreibung der Zahl der Opfer wie der Größe des Ortes im ersten Zitat. Dieselbe Größe wird gerühmt in:

Civitas Bethlem

Sancta Bethlem caput est orbis quae protulit Iesum,

orbis principium, caput ipsum principiorum.

urbs hominem Christum genuit, qui Christus agebat

ante Deum quam sol fieret, quam lucifer esset (Tit. XXVI).

Demgegenüber steht Nazareth nicht so im Vordergrund. Eigentlich kommt nur der Titel Nazarener vor. Jesus heißt *o Nazarene* (Lib. Cath. VII, 1), und die christlichen Kirchen werden als *sincera virum penetralia*

¹ So J. Stam, Prudentius. Hamartigenia, Amsterdam 1940, S. 118, zu Ham.

Nazareorum (C. Symm. I, 549) bezeichnet. Auch die Feinde der Christen sprechen von *vos, Nazareni* (Lib. Cath. V, 25) und von der christlichen Lehre als *disciplinam Nazarenam* (Lib. Cath. X, 45). Das historische Nazareth verflüchtigt sich ganz und gar hinter diesem Titel.

Überdies verweist Prudentius oft auf die andern Evangelien, denen er also einen großen praktischen Nutzen beimißt. In diesem Zusammenhang können wir die *Tituli historiarum* unberücksichtigt lassen. Sie waren offenbar Unterschriften von Gemälden oder Mosaiken. In der Wahl der Gegenstände war der Dichter durch die Darstellung der Gemälde gebunden¹. Sie werfen also nur indirekt ein Licht auf die Art und Weise, wie der Dichter selbst die Bibel verwendet.

Ohne Zweifel wird Matthäus am häufigsten angeführt, häufiger als Johannes mit Evangelium, Briefen und Offenbarung zusammen. Matthäus wird als der Bekämpfer der Manichäer gelobt, u. a. weil er Jesu Geschlechtsverzeichnis bringt (Apoth. 981).

Das Evangelium des Markus ist in unserem Fall am wenigsten bedeutungsvoll. Es erreicht die geringste Zahl der Zitate, aber wird doch ein paarmal in den Vordergrund gerückt mit Texten, die sich bloß bei diesem Evangelisten finden:

Clausus aurium meatus et sonorum nescius

purgat ad praecepta Christi crassa quaeque obstacula (Lib. Cath. IX, 63, 64).

Hier wird auf Mk. 7: 35 hingewiesen, ebenso wie im folgenden:

lingua fatur, quam veterna vinxerant silentia (Lib. Cath. IX, 68).

Auf Mk. 16: 19 bezieht sich:

arduum tribunal alti victor ascendit Patris,

inclutam caelo reportans Passionis gloriam.

Macte Iudex mortuorum, macte Rex viventium,

dexter in Parentis arce qui cluis virtutibus (Lib. Cath. IX, 104–107).

Das Lukasevangelium wird nahezu ebenso oft angeführt wie das vierte Evangelium. Lukas heißt *sanctiloquus* (Apoth. 1001) und wird wie Matthäus als Bekämpfer des Manichäismus erwähnt.

Nun müssen wir freilich vorsichtig sein mit der Aufzählung der Zitate wegen des Charakters der oft etwas dunklen Hinweise auf die Bibel, welche Prudentius zu geben pflegt. Man erkennt zuweilen Bruchstücke einer Geschichte, und diese eine Geschichte bietet also verschiedene Ansatzpunkte hintereinander. Im großen und ganzen läßt sich aber sagen, daß Matthäus das meiste Interesse zuteil wurde, dann Lukas und Johannes, während Markus die Reihe schließt.

Wie alle Evangelisten eine gleichwertige Rolle spielen, geht am deutlichsten aus zwei Beispielen hervor, in denen sie untereinander die Stelle wechseln. Das erste Beispiel betrifft die Kreuzigung:

¹ A. Sizoo, *Geschiedenis der oud-christelike Latijnsche letterkunde*, Haarlem 1951, S. 91.

*Sic Christus sitiens crucis sub hora
oblatus sibi poculum recusans
nec libare volens sitim peregit* (Perist. VI, 58–60).

Hier kostet Christus nicht wie in Mk. 15: 23, obwohl Matth. 27: 34 von Kosten spricht. Demgegenüber stimmt Apotheosis 99 mit Matthäus überein:

ille famem patitur, fel potat et haurit acetum.

Das zweite Beispiel betrifft den Besessenen im Lande der Gadarener. Lib. Cath. IX, 52 folgt Mk. 5: 2–13 und Luk. 8: 27–33 indem es von nur einem Besessenen spricht:

suetus antro bustuali sub catenis frendere.

Perist. X, 38 folgt dahingegen gerade der Lesart von Matth. 8: 29 mit dem *ante tempus*:

*clamat: Quid ante tempus adventu cito
mea regna solvis?*

Aus den Texten geht durchaus nicht hervor, daß Prudentius das vierte Evangelium besonders bevorzugt. Apoth. 680 sqq. wirft die Gegebenheiten von Joh. 5: 2 sq. und 9: 7 durcheinander. Auch Irenäus (adv. haer. IV, 8, 2) und Arator (lib. 1) identifizieren den Wunderteich Bethsaida Joh. 5: 2 mit dem bei Joh. 9: 7, 11 genannten Teiche Siloë¹. Es betrifft hier also wohl eine gebräuchliche Identifizierung, deren Autor nicht Prudentius zu sein braucht.

Die ganze Haltung unseres Schriftstellers und die Art und Weise, wie er zitiert, veranlaßt uns, an den superlativus elativus in Lib. Cath. VI, 77 zu denken. Der Evangelist Johannes wird also ‚sehr zuverlässig‘ genannt, wenn *fidissimus* adjektivisch gebraucht wird.

II

Das zweite Problem jedoch ist, ob der Zusammenhang, in dem dieser Text vorkommt, nicht eine ganz andere Möglichkeit bietet, welche, soweit wir wissen, noch nie ins Auge gefaßt wurde. Es handelt sich hier um eine eventuelle adverbiale Verwendung eines Adjektivums. Diese Verwendung findet sich schon im archaischen Latein und kommt seit Vergil sehr häufig vor, teils aus metrischen Gründen, teils als Imitation des Griechischen. Bei den christlichen Schriftstellern findet sich diese Erscheinung öfters.

Aus Prudentius' *Psychomachia* allein führt Lavarenne folgende Beispiele an:

inportuna rapit 378 (Hor. Od. 4, 13, 9 *importunus transvolat*); *latet iners* 741; *respondet laeta* 688; *dominamur omnes* 219; *stridens rueret* 653; *tuta resistit* 144².

¹ Franz X. Schuster, Studien zu Prudentius, Freising 1909, S. 86.

² M. Lavarenne, Prudence. Psychomachie, Paris 1933, S. 99.

Stam nennt aus der Hamartigenia die Beispiele:

mors prima pr. 20; *profanus* pr. 44; *volentes subeunt* 429; *inprovisa venit* 536; *una servit* 687; *dirigeret constans* 733; *sapiens obtemperat* 738; *dimitte libens* 937¹.

Von diesem Gesichtspunkte aus lesen wir nun noch einmal Lib. Cath. VI, 73–80.

*o quam profunda iustis
arcana per soporem
aperit tuenda Christus,
quam clara, quam tacenda!
evangelista summi
fidissimus Magistri
signata quae latebant
nebulis videt remotis:*

Das veranlaßt ohne irgendwelches Bedenken zur Übersetzung: auf die zuverlässigste Weise sieht der Evangelist des großen Meisters. In diesem Fall handelt es sich vermutlich um den superlativus relativus, wenn auch der elativus möglich bleibt. Die Vermutung des relativus wird verstärkt durch die epanaphora mit *quam* in den Versen 73 und 76, und durch Ham. 892 sqq.: wenn das Auge sogar während des irdischen Daseins bisweilen größte Entfernungen durchmessen und stärkste Hindernisse durchdringen kann, wie wird es dann erst nach der Befreiung von den Fesseln des Leibes sein?

*sic arcana videt tacitis cooperta futuris
corporeus Iohannis adhuc nec carne solutus,
munere sed somni paulisper carne sequestra
liber ad intuitum sensuque oculisque peragrans
ordine dispositos venturis solibus annos* (Ham. 910–914).

Dieser Fall verlangt den superlativus relativus.

Die Annahme, daß es sich hier um ein Adverb handelt, wird durch die Worte *iustus . . . heros* (Lib. Cath. VI, 113, 114) verstärkt. Sie sind eine lobende Bezeichnung des Evangelisten im Anschluß an die *iusti* aus Vers 73. Die Verse 76 und 77 geben dann bloß eine neutrale, sachliche Introduction von Johannes da, wo man *iustus* erwartet hätte. Überdies ist das Sehen der Gerechten die Achse, um die sich alles dreht. An dieser Stelle geschieht das auf die zuverlässigste Weise, und Ham. 922 nennt den Erfolg eines derartigen Sehens: *certa fides!* Das steht dem menschlichen Zaudern, solche Dinge zu erkennen, gegenüber: *nec mirere* (Ham. 863), *dubitas?* (Ham. 892).

Der Gedanke, daß der vierte Evangelist zuverlässiger sei als die ersten drei, muß übrigens den Lesern des Prudentius derart fremd vorgekommen sein, daß sie bestimmt das adverbiale Adjektiv erkannt haben. Bei Ter-

¹ Stam, S. 263.

tullian findet man ja schon in bezug auf das ganze Neue Testament die Annahme der Inspiration der Bücher und ihre harmonische Interpretation; den Häretikern wird es bereits zum schweren Vorwurf gemacht, daß sie dieses oder jenes Buch nicht anerkennen¹.

Abschließende Folgerung: Adverbialer Gebrauch von *fidissimus* ergibt einen guten Sinn. Der Evangelist sieht auf die zuverlässigste Weise. Adverbialer Gebrauch ist der wahrscheinlichere².

¹ Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen 1909⁴, I, S. 379.

² Mit Unterstützung der „Niederländischen Organisation für Reinwissenschaftliche Forschung“.

The Lord's Prayer in the First Three Centuries

F. E. VOKES, Dublin

One does not deny the essential novelty of the life and teaching of Jesus Christ when one recognises that his context was that of first century Judaism, and that there was a continuity between Judaism and the Christian church. At the International Conference on the New Testament at Oxford in 1965 Professor Stendahl of Harvard suggested that we have in the Gospel according to St. Matthew the product of a community in which the transition from Judaism to Christianity was made without the crisis which we associate with Paul and Acts XV. There was a break between Judaism and the New Testament, and between the New Testament and the Patristic church, but in each case there was also a real continuity.

The context in both Matthew and Luke in which the Lord's Prayer is given may not be historically correct, but that John the Baptist gave his disciples a prayer, as is said in Luke XI 1, seems quite likely. We know the prayers of many rabbis, and they made alterations to the liturgy of the Synagogue. R. Eliezer and R. Johanan made additions to the Shemoneh 'Esreh. The prayer for the extirpation of heretics in this formula was composed by Samuel the Little. Gamaliel II at Jamnia caused Simeon ha-Pakkuli to rearrange the prayers. He apparently acted as redactor only, arranging in an appropriate order existing petitions and prayers, making selections from the varying forms. It was commendable for rabbis to vary the phraseology of prayers, to extemporise or to add petitions. In the Shemoneh 'Esreh the petitions have often been changed or recast to adapt them to changing circumstances. G. F. Moore (*Judaism*, Cambridge, 1927, vol. ii, p. 227) sums up the situation as follows: "The Jewish order of prayer in the age with which we are concerned was a directory rather than a formulary." W. O. E. Oesterley (*Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford, 1925, p. 151) writes: "In Tos. Ber. iii 7 there are several instances of prayers composed by rabbis, but they are all based on familiar liturgical prayers."

R. Gamaliel tried to make it compulsory for every Jew to say the Shemoneh 'Esreh three times a day, but many opposed him. A summary of the middle twelve petitions was often used, and R. Joshua considered that it was sufficient merely to repeat the substance of all eighteen.

Almost any New Testament commentary will bear out the contention of Jacob Wettstein: *Tota haec oratio ex formulis Hebraeorum concinnata est tam apte ut omnia contineat quae a Deo peti possunt cum agnitione majestatis divinae et subjectionis nostrae*. It is necessary, however, to stress the passage from *tam apte ut* to the end. As Jesus used in the manner of a genius the phrases of Jewish liturgy, so his followers, like the followers of the rabbis, modified his prayer, and we have the two forms in Matthew and Luke, and later textual variations.

Tertullian (*de Orat.* I) described the Lord's Prayer as *breviarium totius evangelii*. In *What is Christianity?*, reissued in 1957 in Harper's Torchbooks, Harnack saw in the Lord's Prayer the whole of the Gospel. J. Jeremias treats it in the same way, though his summary of the Gospel would be different. The Lord's Prayer satisfied even the most austere criterion of authenticity applied by N. Perrin in his recent book *Rediscovering the Teaching of Jesus* (S. C. M. 1967). A saying which differs both from Judaism and from the teaching of the early church will be accounted authentic. "Father" is therefore authentic, for in Judaism various epithets were added, and in the early church the Matthean "Our father who art in heaven" was customary. "Thy kingdom come" is accepted since the Jews prayed that God would establish his kingdom and the Christians that "the Lord" would come. One might add that the association of human and divine forgiveness is without parallel in Jewish prayers, though it is frequent in the early church. So Perrin accepts the Lukan form as authentic for its newness, but one must acknowledge the closeness of the parallel with the "Kaddish", "Exalted and hallowed be his great name in the world which he created according to his will. May he establish his kingdom in our lifetime."

It seems reasonable to agree with those who see the Lord's Prayer as primarily eschatological. Is it possible that *ἐπιούσιος* means "of the age to come"? It is a curious word for "daily". Origen did not know its meaning because he had lost the sense of contrast between "this age" and "the age to come". Perhaps "today" in Matthew's version could mean "today" as in the Epistle to the Hebrews. Later glosses show that the true meaning of *πειρασμός* was forgotten too for the same reason.

Many commentators assume that the Lord's Prayer was used in public and private prayer from the beginning. For example E. F. Scott (*The Lord's Prayer*, New York, 1951, p. 1) says that there has never been a time when it was not daily repeated by all Christians alike in their common worship and their private devotion. The liturgical expansion of the Matthean as compared with the Lukan and the addition of a doxology in later manuscripts is considered evidence of this. Among others, however, C. F. D. Moule holds that the doxology may well be an original part of the Prayer, for it is Jewish, not Christian, in form, and it was normal for Jewish prayers to end with a doxology or Amen.

If, however, the Lord's Prayer was so used, it is surely curious that there are so few reminiscences of it in the New Testament. In Romans VIII 15 and Galatians IV 6 Paul says that Christians say "Abba, father" by the Spirit. This is considered to imply that newly baptized Christians, Spirit-filled, use the Lord's Prayer in the Lukan form, but the reference in Romans VIII 26 to "inarticulate groans" seems not to point to the use of well-known formulae. II Tim. IV 18 has: "The Lord will deliver me from every evil work and will bring me safe into his heavenly kingdom. To him be glory for ever and ever. Amen." This may echo the final petition of the Lord's Prayer and its doxology. In John XVII, the High Priestly Prayer, Jesus addresses God as "Father", prays that God will glorify him, says that he has made God's name known, and asks God to hallow the disciples and protect them (*τηρεῖν*) against the evil one. It is sometimes suggested that the whole chapter is an extended paraphrase of the Lord's Prayer. In Mark XI 25 we read: "And when you stand praying, if you have a grievance against anyone, forgive him, so that your Father in heaven may forgive you the wrongs you have done." This is the only place in the New Testament in which "your Father in heaven" occurs outside Matthew, but the verse does not contain the word typical of the Lord's Prayer, *ῥημάτων*.

These references seem few, doubtful and allusive. None seems to me positive enough to establish the view quoted above from E. F. Scott's book. There is a similar lack of conclusive evidence outside the New Testament. G. F. Moore (op. cit. vol. i, p. 293) says of synagogue prayers that "in their religious spirit they resemble the Psalms, from which their diction also is chiefly drawn". This is very true of Christian prayers as we find them in the New Testament. The prayers in A. Hamman, *Early Christian Prayers*, (Eng. Trans., London, 1961), rarely, if ever, echo the Lord's Prayer in form or content. At first they are like Jewish prayers, then like pagan. It is perhaps significant that, if it was the mark of the prayers of Jesus to address God as "father", the early Christians almost immediately reacted to the more Jewish "Our father who art in heaven".

It will be convenient to divide the rest of this paper into two main sections, reminiscences of the Lord's Prayer in early Christian literature, and the liturgical use of the Lord's Prayer. Perhaps we should first mention the question of the so-called reserve, *disciplina arcani*. John Chrysostom, Hom. XXVII in Gen. VIII (PG 53, 251), refers to it when he says *ἴσασι οἱ μεμνημένοι τὸ λεγόμενον* of the Lord's Prayer. Didymus, de Trin. III 39 says that the Lord's Prayer was used only by the baptized. Justin Martyr, however, seems to know nothing of such reserve in the description of the Christian liturgy in his Apology, and such a practice could not apply in such a work as Hippolytus's *Apostolic Tradition*.

In the Apostolic Fathers there is in chapter VIII of the *Didache* the full text of the Lord's Prayer in the Matthean form with slight variations, with a doxology. In the *Martyrdom of Polycarp* VII 1 Polycarp prays that

God's will may be done, but the prayer of chapter XIV has no echoes. In the eucharistic prayers of *Didache* IX and X God is addressed as "father" and reference is made to God's name. Included is a prayer that the Lord will deliver the church from all evil. The *Martyrdom of Polycarp* is so evidently planned after the pattern of the Passion story that the prayer in VII 1 is not from the Lord's Prayer. If the *Didache* is as early as Père Audet thinks, then it is from the period where the tradition behind the first gospel is alive. These are the only references in the Apostolic Fathers.

In the *Epistle of Polycarp to the Philippians* there are two references in chapters VII and VIII, *εἰ οὖν δεόμεθα τοῦ κυρίου ἵνα ἡμῖν ἀφῇ, ὀφείλομεν καὶ ἡμᾶς ἀφίεσθαι* and *δεήσεσιν αἰτούμενοι τὸν παντεπόπτην θεὸν μὴ εἰσενεγκεῖν ἡμᾶς εἰς πειρασμόν*. It is not absolutely necessary to derive the first from the Lord's Prayer, but the second almost certainly comes from that source. *εἰσενεγκεῖν* makes it unlikely that it comes from the Passion story where the much simpler *εἰσελθεῖν* is found.

There seem to be no reminiscences in the writings of the Apologists. One might have expected some in Melito's *Homily on the Pascha* or when Justin Martyr describes Christian worship. The objectives of the writers generally give no reason for quotation from the Lord's Prayer, but it has been pointed out that it is curious that there is no argument from the Christian experience of God in prayer.

We are told that Theophilus of Antioch wrote a commentary on Matthew. Jerome refers to it, but expresses doubts as to its authenticity (*Vir. Ill.* 25 and *Ep.* 121. 6). Nothing of it is now known. In 1908 G. Loeschke tried to show that variations in the comments on the Lord's Prayer by Tertullian, Cyprian, Chromatius and Jerome are due to the influence of Theophilus (*Die Vater-unser-Erklärung des Theophilus von Antiochien*, Berlin, 1908).

As far as I can find, Irenaeus refers to the Lord's Prayer only in *adv. Haer.* V xvii 1, *Quapropter et in oratione dicere nos docuit 'Et remitte nobis debita nostra'*. There are references to Romans VIII 15 and Galatians IV 6 in *adv. Haer.* III xvi, IV ix 2 and V viii 1, and in the *Demonstratio* V, but there is no hint of any connection with the Lord's Prayer. Though Irenaeus accepts the fourfold Gospel canon without question, J. P. Smith notes in the introduction to his translation, *Proof of the Apostolic Preaching* (Ancient Christian Writers, New York, 1952) how rarely he uses the New Testament, though he quotes from John and Paul, especially from Romans.

In the apocryphal New Testament literature there is a full version of the Lord's Prayer without doxology or amen in the *Acts of Thomas*, 144 (M. R. James, *Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924, p. 427). It is introduced by "My Lord and my God" so that it can be addressed to Christ (cf. J. Jungmann, *The Place of Christ in Liturgical Prayer*, Eng. trans., London, 1965, who shows that to address the Lord's Prayer to Christ is not uncommon in later liturgies). In the *Acts of Thomas* M. R. James

translates "daily bread" by "constant bread of the day". The *Clementine Homilies* 192 refer to the "Prayer which Jesus handed down to us". Jerome quotes the *Gospel according to the Hebrews* as giving "of the morrow" as the meaning of ἐπιούσιος (*Comm. in Matt. on Mt. VI II*). In the *Gospel of Philip* there are no references. In the *Gospel of Thomas* Logia VI and XIV refer to prayer, fasting and almsgiving, as does the context in Matthew, but the combination of these three is common in Judaistic piety, and there is no necessary reference to Matthew or to the Lord's Prayer.

From Tertullian *adv. Marc.* IV 26 it is deduced that in Marcion's text of the Lord's Prayer a petition for the Holy Spirit replaced that for the hallowing of God's name. This seems doubtful, for "Holy Spirit" is an Old Testament rather than a New Testament phrase. A similar variation is found in certain minuscule manuscripts of the Gospels, in Gregory of Nyssa and Maximus of Turin. There are also traces of it in other places. B. H. Streeter in *The Four Gospels*, London, 1925, thought it perhaps the original text, but F. C. Burkitt in a review in the *Journal of Theological Studies* XXVI (1925) p. 288-290 said that he felt that a reference to the Holy Spirit was too edifying to be omitted. He was prepared to find that the Marcionites used the Lord's Prayer as a prayer of consecration and interpolated an epiklesis of the Holy Spirit. G. W. H. Lampe, in the revised Peake's one volume commentary, finds the origin of the petition in the use of the prayer at baptism. Cyprian, *de Orat. Dom.* XII interprets "Hallowed be thy name" by "that we who are hallowed by baptism may persevere in what we have begun". *Acts of Thomas* 27 has "Come holy name of Christ, come Holy Spirit, come power of Christ".

In the acts of the martyrs as we find them in *Some Authentic Acts of the Early Martyrs* by E. C. E. Owen, Oxford, 1927, there is no reference to the Lord's Prayer, unless there is an allusion in the Acts of Ss. Fructuosus and his deacon, sect. 4, (Owen, p. 103) "Mindful of the Divine Prayer and their usual custom they fell on their knees". This martyrdom is of the third century. It seems unlikely that "Divine Prayer" means "Lord's Prayer".

Clement of Alexandria refers to the Lord's Prayer in *Paed.* I viii 73, ὁ δὲ κύριός φησιν ἐν τῇ προσευχῇ Πάτερ ἡμῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς. In *Strom.* IV viii 66 there is "And the earthly church is the image of the heavenly, as we pray also that the will of God may be done upon earth as it is in heaven". In *Strom.* VII xiii 1 Clement says: "Whereof also he righteously prays, saying, Forgive us for we also forgive". In *Adumbr. in I Pet.* III 15 he says: *Sic habes etiam in oratione dominica: Sanctificetur, inquit, nomen tuum.* Thus there is much clearer evidence of the use of the Lord's Prayer in Clement, but it is significant that book VII of the *Stromateis*, which is to all intents and purposes a treatise on prayer, has only one sure reference to the Lord's Prayer.

Suddenly in the first half of the third century we have three treatises on prayer, by Tertullian, Cyprian and Origen, each of which contains a com-

mentary on the Lord's Prayer. Though detailed comment is not necessary, certain points may be made. In each case the Matthean text is followed, without a doxology. Tertullian omits "our" before "father" but has "who is in heaven". He transposes the first three clauses, not accidentally, for he bases an argument upon his own order. Cyprian does not follow him here. None of the three knows the meaning of ἐπιούσιος. Cyprian and Tertullian both omit "as" before "heaven", but do not recognise that the Biblical sense of "heaven and earth" is the "whole universe", in which heaven is not free from opposition to the will of God. Tertullian interprets "Lead us not into temptation" with "that is, allow us not to be led, of course by the one who tempts". Cyprian interpolates this into his text. Origen interprets the clause by "We must pray, then, not that we may not be tempted but that we may not be engulfed by temptation". All three are embarrassed by the petition, perhaps because *πειρασμός* means "terror of the breaking in of the age to come". Dionysius of Alexandria (Migne PG X 1601) has: "Lead us not into temptation, that is, allow us not to fall into temptation." Later writers feel that they must interpret the Lord's Prayer by I Cor. X 13 and James I.13.

There seems no need to go beyond these three authors in our discussion of the knowledge and use of the Lord's Prayer in literature. When we turn to its place in liturgy we find that the *Didache* orders the Christian to use it three times a day. It is not said what these three times are, nor whether it is to be used publicly or privately. Justin Martyr does not include a reference to it in his description of worship. There is much that is liturgical in the *Acts of Thomas*, but c. 144 is not in a liturgical context. There is no Lord's Prayer in the eucharist in the *Apostolic Tradition* of Hippolytus. The only possible reference in the whole work is found by B. S. Easton in the allusion to the white stone given by the Bishop to the newly baptised (XXIII 14). Such a cryptic reference seems unnecessary in a work like the *Apostolic Tradition* where there is no reserve about any other article of faith or detail of worship. There is no reference in the *Didascalia*, in the liturgy of *Apostolic Constitutions*, bk. VIII, or in the liturgy of the *Testamentum Domini Nostri*. In the *Euchologion* of Serapion the only possible reference is in the title "After the (?) prayer comes the fraction, and in the fraction a prayer". The lack of reference to the Lord's Prayer in Egyptian liturgies even as late as Cyril of Alexandria makes it unlikely that prayer here means anything except the Anaphora, the prayer *par excellence*.

When the *Apostolic Tradition* describes the Agape there is no reference to the Lord's Prayer. In the ps. Athanasian *De Virginitate* 13 in the grace after meals the Lord's Prayer is said in full in connection with a prayer containing a parallel to, or quotation of, the *Didache's* prayer about corn scattered on the mountains. In the description of the hour offices in this work the Psalms form the main substance, and there is no reference to the Lord's Prayer.

As is well known, Cyril of Jerusalem (*Catech. XXIII*, 11) is the first to give explicit evidence that the Lord's Prayer was included in the eucharistic liturgy. There is some doubt about John Chrysostom, who was perhaps contemporary with the author of the *Apostolic Constitutions* at Antioch. In *Hom. XXVII in Gen VIII* (PG 53, 251) he seems to echo the usual introduction to the Lord's Prayer. In his *Orat. in Eutropium*, 5 (PG 52, 396) he says πῶς δὲ τοῦ θεάτρον τούτου λυθέντος, ὑμεῖς μυστηρίων ἀψεσθε καὶ τὴν εὐχὴν ἐρεῖτε ἐκείνην δι' ἧς κελευόμεθα λέγειν· "Ἀφες ἡμῖν καθὼς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν. This clearly associates the Lord's Prayer and the eucharistic liturgy.

Whatever may have been the action of Gregory the Great, whether he introduced the Lord's Prayer into the Roman Mass or merely changed its position, we should not interpret his statement in *Letters IX* 12 to mean that the Apostles used the Lord's Prayer as the prayer of consecration. In the words *Quia mos apostolorum fuit ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent*, *oblationis* is to be construed with *orationem* to mean that the Apostles only used a prayer of oblation, not the Lord's Prayer, which he, Gregory, thinks on the contrary ought not to be omitted. Though Jerome says (c. *Pelag.* iii 15) *Sic docuit apostolos suos ut quotidie in corporis illius sacrificio credentes audeant loqui Pater noster* we need not allow him sufficient sense of history not to read back his own customs into apostolic times. Even if Gregory really meant that the Apostles used the Lord's Prayer for consecration, again it is unlikely that he had any true knowledge of the history of the apostolic liturgy. Augustine tells us (*Ep. cxlix ad Paulinum* 16) that nearly all churches used the prayer in the Canon. The introduction of the Lord's Prayer seems so natural a thing to do, its omission so very unlikely, that we can assume that introduction is the innovation, not omission. It might be possible to translate Justin Martyr, *I Apol.* 66 καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγον τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν to mean "food for which thanksgiving has been made by means of the prayer of the Word from him" but it is better to take the translation "word of prayer" to agree with the use of the words elsewhere.

Neither Tertullian nor Cyprian nor Origen necessarily implies the use of the Lord's Prayer in the liturgy. Tertullian, *de Orat.* 18, speaks of the kiss of peace as the seal of prayer, but that probably means the solemn prayer before the anaphora. In *Acts of Perpetua and Felicitas* 12 the kiss ends the *synaxis*. Cyprian, *de Dom. Orat.* 31, quotes the *Sursum Corda* as an exhortation to whole-hearted prayer, and in several places echoes the later liturgical introduction to the Lord's Prayer, e.g. "saving warnings" and "divine precepts" (c. 2), but there is still no clear indication of liturgical use. Origen (*de Orat.* XXXI 5) speaks of the church as the right place for prayer, but without talking of the Lord's Prayer as part of the liturgy. There seems no reason why the echoes of the introduction found in Cyprian should not apply to private prayer, and then have been adopted into the liturgy.

I have left till now the question of the SATOR-ROTAS square as found at Pompeii and elsewhere. It seems almost too much for coincidence that the letters can be made to form a cross, the two lines of which are PATER-NOSTER linked by a common N and flanked in each case by A and O. It would, however, be surprising to find Christians at Pompeii before its destruction by Vesuvius using the Lord's Prayer in Latin as a recognition symbol. The T, a symbol of the cross, flanked by A and O each time it occurs, seems again to be Christian. However, there is evidence of a cross being used elsewhere, even in Judaism, and of A and O, Alpha and Omega, being used as a symbol of completeness. Perhaps even more significant is the fact that nowhere is the square mentioned in Christian writings until the eighth century, and nowhere in the context of its early occurrence is there any evidence of Christian influence (vid. F. L. Cross, *Early Christian Fathers*, London, 1960, p. 201).

Such is a very brief summary of the evidence for the knowledge and use of the Lord's Prayer in the Church of the first three centuries. It is sometimes argued that the Lord's Prayer was so widely used and so well known that no mention would need to be made, but one would expect that some definite traces would have been left, and one could have expected to find it in such a directory as the *Apostolic Tradition*. One thing seems to me certain, that the Lord's Prayer did not hold in Christian life and thought the predominant position which it holds now, and held in the Middle Ages, with the Creed and Ten Commandments or the Creed and the *Ave Maria*. Tertullian uses it with an unusual order of the first three clauses, Cyprian can use Tertullian's interpretation to change the wording of the clause that we be not led into temptation. Tertullian may refer to it as *legitima et ordinaria oratio* but morning and evening prayers are equally *legitimae orationes* (*de Orat.* 10 and 25). Is it significant that the Lord's Prayer emerges most clearly when the New Testament scriptures emerge clearly as an established entity in the literal sense as "scripture", written, and that its use in the liturgy comes when liturgy seems to become a scientific construction in the fourth century? Its text is treated with that freedom of interpretation and modification which K. W. Clark finds in the New Testament textual tradition (*Journal of Biblical Literature* LXXXV (1966) p. 3). Early Christian prayer and worship is in a tradition continuing from Jewish synagogue worship. There is a continuity, which then is broken. Jesus moulded the tradition in his prayer, and brought a discontinuity in the tradition.

V. HISTORICA

C. E. CHAFFIN
D. J. CLELAND
H. CROUZEL
SISTER CYRILLA
H.-J. DIESNER
W. H. C. FREND
C. W. R. LARSON
S. PIESZCZUCH
M. POIRIER
FRANÇOISE THÉLAMON
J. T. WORTLEY

The Martyrs of the Val di Non

An Examination of Contemporary Reactions

C. E. CHAFFIN, Falmer

On the 29th of May, 397, less than two months after the death of St. Ambrose, the evangelists Sisinnius, Martyrius and Alexander were lynched and burned by the inhabitants of the remote Val di Non, north of Trent in North Italy. Their fate is recorded in two letters of bishop Vigilius of Trent¹ and in several contemporary sermons². The account given by Maximus of Turin is strikingly different from that of Vigilius, and it is this discrepancy that I wish to examine here.

Vigilius states that the martyrdom was the result of pagan hatred of the new mission church and recent converts³, that is, that it was a case of persecution. Maximus insists that it was produced by Christian *deuotio*, not pagan *persecutio*, and that the evangelists provoked martyrdom by attempting to halt a pagan *lustrum* procession⁴.

The crucial, provocative harangue is barely mentioned by Vigilius⁵. This might be due to his clumsy style⁶, but the general use of detailed description in his second letter makes that unlikely.

¹ Ep. i to Simplicianus of Milan (397) and ii to John Chrysostom (398 or later), ed. Papenbroek in the AA. SS. Mai, vii, p. 41–44 (& PL 13, 549–558). The references here are to Migne, though the AA. SS. text is better.

This study springs from a doctoral thesis on St. Maximus of Turin and the Christianisation of North Italy. Apart from Daniel van Papenbroek's introduction to the *Acta* and *Epistolae* in AA. SS. Mai, vii, p. 38sq., the only serious studies of the martyrs are Girolamo Tartarotti's *Memorie storiche intorno alla vita e morti de' santi Sisinnio Martirio ed Alessandro* (Verona, 1745) — a valuable review of the problems — and a collection of articles published at Trent in 1905, *Per il xv centenario della morte di S. Vigilio vescovo e martire*, which I have not been able to consult. Studies on specific points by Giovanelli, de Campi, and Dölger are noted below (p. 265, n. 6 and p. 268, n. 5).

² Gaudentius of Brescia, Tr. xvii (401 or 402), PL 20, 964a and CSEL 68, p. 144. Maximus of Turin, sermons 105–108 (ca. 405), CC 23, p. 414–423; cf. s 81sq. and 101sq. in PL 57. Compare Augustine's Ep. 139 to Marcellinus, sect. 2 (412), and Paulinus' *Vita Ambrosii*, cap. 52 (ca. 422).

³ *Invidit ruina diaboli culmen erectum et nuper de sua gente conversum, victimas dare cogebant operibus tenebrarum* (Ep. 2, cap. 3: PL 13, 553c–d).

⁴ *fecit eos confessores non publica persecutio sed christiana deuotio*, and *cum . . . eius regionis homines . . . adueto sacrilegio quod lustrum dicunt loca uellent uniuersa polluere, ac sancti uiri arguerent eos erroneae eorum manifestantes rationabili castigatione conuincerent* (s 105, 27 and 31–36).

⁵ He appears to allude to it in *oppugnata erant illa die sanctorum corpora cacci funestae* (Ep. 2, cap. 3: 553d), and also gives some details below (cap. 5: 554c).

⁶ Vigilius undoubtedly intends to compose a laudatory oration in the correct form,

Is the harangue invented by Maximus? Clearly he wishes to use the martyrdom as an example not of passive resistance but of active intervention, suitable as a model for his own congregation; and he is certainly cavalier in his selection of facts¹. But the harangue is described in similar terms by Gaudentius of Brescia, who is a reliable witness².

So it seems that Vigilius may deliberately have under-emphasised the principal provocation. He appears to have two motives: to put a favourable interpretation on the unheroic behaviour of Martyrius (who fled from the church when the mob broke in) showing that the evangelists consistently sought to avoid provoking martyrdom³; and also, for the purposes of panegyric, to fit the martyrdom into the traditional pattern⁴.

The discrepancy between Vigilius and Maximus reveals the gap between men with different attitudes and convictions. Vigilius interprets the episode according to established forms: it is one more martyrdom, like all the rest⁵. Maximus' contention is that it is a martyrdom of an entirely new kind, and does not fit the traditional categories⁶. I wish to suggest that Maximus is right, even if guilty of distortion, and that he has the insight to recognise a novel situation and to devise new terminology to describe it.

To describe the background situation it is necessary to summarise a mass of detail which cannot be presented here⁷. Even in the last quarter of the fourth century large areas of North Italy had barely been touched by evangelism⁸. Paganism survived especially in three zones: north and west

but he is so very nearly inarticulate that it is peculiarly difficult either to make out his sense or, as Papenbroek remarks, to restore a very corrupt text.

¹ Cf. below, p. 267, n. 9.

² *qui christianos suos victimis daemonis ministrare, increpatione iustissima vetuissent* (PL 20, 964 a, CSEL, 68, p. 144). It will be noted that Gaudentius does not mention that they were compelled, nor Maximus that they were Christians. Gaudentius lived near to Trent; he was preaching only a few years after the martyrdom; and he must have obtained the relics either from Vigilius or from the bishop of Milan.

³ See especially Ep. 2, cap. 6: 555a. Vigilius contrasts Martyrius' modesty with the tumor of the Circumcelliones. Cf. his treatment of Alexander: *in hospitio deprehensus, animam suam ut non obtulit, [ita] non negavit* (Ep. 1, cap. 3: 551d).

⁴ Thus he must set out the *causae* and *tituli*, and describe the provoking of the devil's wrath (Ep. 1, cap. 3: 551c; Ep. 2, cap. 3: 553c).

⁵ Note the edifying conclusion to Ep. 2 (558c), in which he draws fourfold parallel with the three Holy Children.

⁶ Cf. above, p. 263, n. 4. *Hoc praecipue in eorum passione laudauimus, quod dum sacrilegis resistunt, esse martyres meruerunt . . . Non enim ea causa morti addicti sunt ab his, cur christiani essent, sed propterea magis . . . quod increparentur sacrilegi, cur christiani deuotique non essent. Pacis ergo tempore, quod nullus rex persecutor urget* (s 106, 3-10). Nevertheless he is sufficiently a victim of habit (or rhetoric) to use *persecutores* and *persecutio* in s 105, 54 and s 106, 21.

⁷ The following section is summarised from the thesis cited p. 263, n. 1.

⁸ The foundation dates of individual sees are established in Fedele Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia*, 4 v. (Turin, 1898-1932), and Francesco Lanzoni, *Le Diocesi d'Italia*, *Studi e Testi*, xxxv (2nd edition, 1927). Note, in particular, the late foundation dates of Novara, Aosta, Ivrea, Turin, Como, and Trent.

from Vercelli to the Alps, round Como, and in the Brescia-Verona-Trent triangle and the Adige valley north of Trent¹.

New bishoprics were being established in these zones, and some of the most active figures in the North Italian church are found as evangelists and proto-episcopi². This is probably not a coincidence. There are several well-documented cases where St. Ambrose was personally involved in new appointments and the creation of new sees³. Policy at the end of his episcopate appears to have been co-ordinated with the new, anti-pagan legislation, whatever his share of responsibility for that. After the victory at the Frigidus mercy was extended, but the survival of organised paganism was no longer condoned⁴. Ambrose had decided to reduce the remaining strongholds of paganism in the North.

Thus the three evangelists arrived in this remote valley, ca. 396⁵, not by accident, but as the spear-head of an offensive. The valley was the centre of an immensely strong and ancient cult, which extended through the whole region, and as far south down the Adige as Verona and Brescia. The challenge to the temple of Saturn at Cles⁶ was as much a sign of the times as Theophilus' assault on the Serapeum. The long peace was at an end, as Vigilius observes⁷.

¹ The first century evidence is reviewed systematically by C. B. Pascal, in *The Cults of Cisalpine Gaul*, Collection Latomus, lxxv (1964). Evidence for the fourth century comes from Maximus' sermons, especially 30, 91, and 107; from the description of the martyrdom of Laurentius in the Vita of S. Gaudentius of Novara (AA. SS. Jan. ii, p. 419); from the excavation of the Mithracum at Angera (Pascal, p. 66); from the references to the work of Gaudentius and Filastrius about Brescia (Gaudentius Tr. 13 and 21, PL 20, 940c and 1000a) and Zeno about Verona (Lib. i, tr. xv, 6: PL 11, 366). Vigilius' evidence for the Val di Non is confirmed by archaeology (see below, n. 6), and paralleled by the record of his own martyrdom in the Val Rendena (AA. SS. Iun. vi, p. 144).

² See the men mentioned above — Filastrius, the Gaudentii, Zeno of Verona, Maximus, and compare Eusebius of Vercelli, Felix of Como, and Honoratus of Vercelli.

³ Ambrose' care over appointments is recorded by Paulinus in cap. 40. The election of Honoratus at Vercelli and Gaudentius at Novara (winter, 396–397) gives the clearest illustration of his method. Cf. his Ep. 63 and the Vita S. Gaudentii.

⁴ Vid. Santo Mazzarino, *La politica religiosa di Stilicone*, R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Rendiconti, lxxxi (1937), p. 235sq.

⁵ The appointment was still, in May 397, very recent, for Vigilius emphasises that the congregation was very small (which the fact that the minister in charge was only a deacon confirms), and composed of recent converts, and that the very existence of the church was a provocation.

⁶ See especially Pascal, *The Cult*, p. 179sqq.; and compare Benedetto Giovanelli, *Über den Saturnus Dienst, Beiträge für Geschichte, Statistik, Naturkunde und Kunst von Tirol und Vorarlberg*, iv (Innsbruck, 1828), p. 76–80; Luigi de Campi, *Il sepolcreto di Meolo nella Naunia* (Trento, 1886), *Das Heiligtum des Saturnus auf den schwarzen Feldern* (Campi Neri) bei Cles, *Archaeologisch-epigraphische Mittheilungen*, xvi (1893), p. 69–75. and also *Nuove scoperte archeologiche nel Mechel di Anaunia* (Trento, 1900). The cemetery annexed to the cult-centre at Cles contained a mixture of Etruscan, Rhaetic, Venetic, Celtic and Roman remains, and extended in date from the Early Bronze Age to the Lower Empire. The martyrs were burned, appropriately, in the Campi Neri, and the name Cles probably commemorates the memorial *ecclesia* which supplanted the temple.

⁷ [*violatae*] *pacis titulus fuit* (Ep. 2, 3: 553c). He contrasts this old *pax* with the *novam Christiani nominis pacem* (Ep. 1, 1: 550d). (*violatae* is supplied by Papenbrock.)

(Two points show how strikingly the martyrs fit the Ambrosian pattern. They form a monastic team¹, according precisely with Ambrose' contemporary advice to the church at Vercelli²; and their death is followed up according to a familiar formula — mercy towards the murderers³, building of churches⁴, propagation of martyr cult⁵ — which has the most satisfactory results in the valley⁶.)

That Maximus betrays awareness of this new, offensive situation, and that Vigilius does not, is easy to show. Vigilius can speak of the arrival of the missionaries in a hitherto untouched valley as a violation of peace, and yet feel no inconsistency in representing the martyrdom as passive resistance to persecution; for him pagan antagonism ultimately does not require explanation⁷.

It is Maximus who comments, in these and other sermons, on the rising tide of conversions, on the laws issued for religion, and on nominal Christianity in the laity, and who consciously seeks to use the structure of the social establishment as a means to impose Christian discipline on the lower classes, who is, in a word, consciously working within the framework of a Christian world⁸ when Vigilius still seems to live in a ghetto⁹.

¹ They live together in a *hospitium* adjoining the mission church (see above, p. 264, n. 3), and observe ascetic discipline (*lassatus jejuniis continuis*, Ep. 1, 2: 551b) and the monastic hours (*hymnum cantantibus matutinum*, Ep. 2, 5: 554b).

² Compare Ambrose' commendation of the disciplined, monastic life for clergy in Ep. 63, 71–82 (PL 16, 1208–11), written towards the end of 396.

³ Augustine, Ep. 139, 2: . . . *Imperatorem rogatum facile concessisse ne illi qui eos occiderant et capti iam tenebantur, poena punirentur*. Presumably Simplicianus had appealed. Compare Ambrose' action after the Frigidus.

⁴ *Reverenti autem voto* etc., Ep. 1, 3: 552a. It remains uncertain whether this basilica was erected at Cles or Sanzeno. (Cf. Giovanelli, *Über den Saturnus Dienst*, p. 80, and Tartarotti, *Memorie*, p. 37sq.) The *Alia Acta* (p. 41, d) refers to the building of many churches in the valley.

⁵ The letters were written to accompany gifts of relics sent to Simplicianus of Milan and John Chrysostom. A further gift is recorded by Gaudentius of Brescia (see above, p. 263, n. 2), and Maximus shows that the cult had reached Turin. Compare the deliberate propagation of the cult of the Apostles and other selected saints by St. Ambrose and in his circle.

⁶ Maximus, s 105, 51–55, indicates that the valley had been effectively Christianised by the early 400's.

⁷ *si causa in Dominum surgentis odii requiratur*, Ep. 2, 3: 553c.

⁸ See the sermon series under discussion, *passim*. Compare s 2, 54: *Cum enim uidemus gentilium turbas ad fidem christianitatis adcurrere*; and s 42, 21–28: *Hodie audiuius episcopum . . . Prosecutus etiam est de idolorum execranda cultura. Requiramus, ne ignorantibus nobis in possessione nostra sit idolum. Admonuit etiam festinare debere catechumenum ad gratiam fidei. Offeramus familiolae nostrae . . .*

⁹ St. Ambrose' letter of instruction to Vigilius, Ep. 19, is equally defensive; his sole concern is that the Christian congregation should be protected from the contamination of mixed marriages (sections 2 and 7, sqq.). *Prope nihil gravius quam copulari alienigenis, ubi et libidinis et discordiae incentiva, et sacrilegii flagitia conflantur*. Warnings of the divine wrath follow. Compare Vigilius: *Quam* (sc. *Christiani nominis pacem*) *per annorum seriem . . . iugiter custodivit, nullum consortium pollutae hospitalitatis agnoscens, velut Loth Sodomis, stupendo timore religionem servavit* (Ep. 1, 1: 550d).

But it is unreasonable to compare unequal literature. Let us examine the actual descriptions of the martyrs' motives¹.

At first the statements appear almost identical: Christians were taking part² in a pagan ceremony, and the evangelists, standing by, intervened, because if they had remained silent, they must have appeared to consent. But closer inspection reveals two important differences.

Vigilius treats the pagans as attackers and the evangelists as defenders. He points to the hostility to the church building³, later shown in physical destruction⁴, the attempt of the procession to bring banners into the church⁵, the compelling of recent converts to take part in sacrifice⁶, and the determination of the deacon Sisinnius not to desert the flock⁷. The authors of the *Acta* are right to represent his action as defence of the *domus Dei* and the *oves Ecclesiae*⁸.

But Maximus omits all these features; the congregation disappears⁹, and the action of the *beati uiri* is made not in defence of the flock and fold of Christ, but in protest against pagan rites¹⁰.

Secondly, where Vigilius describes the evangelists' motives only in the loosest language¹¹, Maximus uses precise legal terminology. 'They perceived that the pagans were defiling all the innocent, by *coniuentia* if not by *conscientia*', that is, by their bad conscience, or, the lesser offence, by their connivance, choosing to turn a blind eye. He adds a definition: *maculat enim coniuentia eum qui, cum contradicendo prohibere potuit ne fieret, ut fieret quasi dissimulando permisit*. 'Connivance defiles him who, when able by contradiction to prohibit a thing from coming to pass, has allowed it to happen by, so to say, dissembling'¹².

This places us in a familiar, though not entirely Christian world. The noun *coniuentia* is first recorded in legal texts of the late third century¹³. It is

¹ Maximus, s 105, 31–37 and s 106, 4–20; Vigilius, Ep. i, 3: 551 c, and Ep. ii, 3: 553 c–d.

² Cf. above, p. 263, n. 3; p. 264, n. 2 and below n. 9.

³ Cf. p. 263, n. 3 and p. 265, n. 7.

⁴ Ep. i, 3: 552 a; Ep. ii, 5: 554 b and 7: 555 d.

⁵ *lustris feralis vexillo praeferri vexillum vetuit passionis* (Ep. i, 3); *erectis in Domini aedem vexillis* (Ep. ii, 3). Papenbroek's comma after *pompis* is omitted in Migne.

⁶ See above, p. 263, n. 3; p. 264, n. 2. Cf. *condonari hostias diaboli de christiana domo* (Ep. i, 3).

⁷ *Ovem qui a praedone custodit, puto, non mercenarius, sed Christi ostenditur esse discipulus; et [qui] fugit, conductilius; qui non deserit, pastor* (Ep. ii, 4: 554 a).

⁸ *Acta Breviora*, 2 (p. 40, A); *Alia Acta*, 2 (p. 40, F).

⁹ There is no specific reference to a Christian congregation at any point; and it is unlikely to be implied in the *innocentes quosque uel absentes* of s 106, 15.

¹⁰ See above, p. 264, n. 6.

¹¹ *Quod cum Domini ministri sine suo reatu fieri vix viderent, [quia] assistentes ipsi quoque operibus videbantur communicare confusis* (Ep. ii, 3).

¹² s 106, 13–18. The bad sense given to *conscientia* may be confirmed from the parallel *Particeps eius efficitur si non conscientia certe notitia* of s 108, 12.

¹³ C. J. IV. xix, 22 of 294. The evidence for this study was compiled from the lists in the *Thesaurus Linguae Latinae*, R. Mayr's *Vocabularium Codicis Iustiniani* (Prague, 1923) and O. Gradenwitz' *Heidelberger Index zum Theodosianus* (Burg b. M., 1927).

essentially a jurist's term, employed to identify the offence of the slack magistrate who turns a blind eye to the circumventing of the law. It appears frequently in the Codes, in the company of the verb *coniuere*, and also with *gratia*, *dissimulatio*, *desidia*, *ignorantia*, and *neglegentia*¹. Its incidence reaches a climax under Theodosius².

Christian writers apply it to the administration of God's law. Pope Innocent warns the African clergy against *coniuentia* in their judgement of heretics³. Ambrose warns the Emperor himself, as God's servant, that he is in danger of *coniuentia* and *dissimulatio* if he does not use proper zeal against pagans⁴.

Maximus brings clergy, landowners, judges and Emperor all together in his sermon 106. The clergy had fulfilled their responsibility and become martyrs. The congregation are exhorted to follow their example, and warned against *silentium* and *dissimulatio*. (And Maximus has in mind⁵ all men of property with *coloni* under their jurisdiction.) Because of the general lack of *deuotio*, the good Emperors have added their sanction to God's law, but the magistrates, alas! have not been diligent. The emperor has cleared himself of sin; now let the magistrate (doubly to blame) do likewise⁶.

This is to bring Christian responsibility within a framework of precisely defined legal duties and jurisdictions, embracing not just the congregation but the whole civil community. And though he does not use *coniuentia* elsewhere⁷, Maximus frequently invokes a general doctrine of responsibility framed in legal terms — no wonder when Judge and Judgement bulk so large in his sermons⁸. Every Christian has a positive responsibility, and is guilty unless he has fulfilled it. The bishop sees himself as Ezekiel's *speculator*⁹, the

For the period 294–423 approximately 60 examples of the noun are given, and 20 of the verb. (Several examples can only be dated loosely. The figures allow for duplicates in the Codes.) Most of these I have examined. Some instances of the verb are literal, but in the majority of the examples, for the verb as well as the noun, the sense is either that of the legal metaphor, or is derived from it (with the meaning 'indulgence').

¹ C. Th. I. xi, 1; VI. xxx, 17; XI, xvi, 11; XII. i, 77. The noun or verb normally appears in a penal clause at the end of the law, and tends to be found in amendments to laws already issued, where the magistrates have not enforced them diligently (as, conspicuously, in C. Th. XVI).

² With thirteen examples in edicts of his reign.

³ Innocent, Ep. xxx, 1 (Augustine, Ep. clxxxii, 1: CSEL, 44, p. 16).

⁴ Ep. xvii, 2 (PL 16, 961 b).

⁵ See s 107, discussed by F. J. Dölger in: Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter. Ein Ausschnitt aus der religiösen Auseinandersetzung des vierten und fünften Jahrhunderts, *Antike und Christentum*, vi (1950), p. 297–320, esp. p. 306, sqq.

⁶ s 106, *passim*, esp. lines 22, 27, 48, 50, 53.

⁷ The use of looser terms in other sermons (*tacere*, s 107, 12, 18 & 24; *notitia*, s 108, 13; *offensionis esse particeps* and *scientia*, s 91, 32 sq.; *neglegentia*, s 79, 11) reinforces the legal precision of *coniuentia*. Has the context of (probably) C. Th. XVI, x, 12 influenced Maximus' choice of words?

⁸ Cf. CC xxiii, p. 473.

⁹ Ezech. 3, 17 sq., an influential passage. In view of Professor Mohrmann's paper it would be impertinent to add further discussion here.

watchman who warns the city¹. I had rather, he says to his congregation, render you guilty of *contumacia* than myself be condemned for *neglegentia*².

Contumacia: a significant term. Maximus wishes to force the indolent out into the open, where they must either obey or deny. As Ambrose observes in a striking passage, there are only too many in the congregation who do not study the scriptures at home, and who will not attend when they are read in church. Such men prefer to appear not to notice, rather than be caught in open denial of God's word³. Confrontation is the goal, and when he speaks of it Maximus is supremely confident. When God's word speaks in the preacher's mouth resistance is vain, and must crumble as swiftly as the walls of Jericho⁴. In the Val di Non, less than ten years after the massacre, he could point to the most convincing indication of his confidence: *Nam exhortatio illorum in tantum profecit, ut illis e seculo recedentibus fides eorum regionis ipsius loca universa pervaserit*⁵.

¹ s 92, *De speculatore posito filiis Ierahel*, passim.

² Cf. s 79, 10–12.

³ Amb. In Ps. CXVIII. i, 11 (PL 15, 1204b). Cf. Maximus, s. 71, 16 sqq.

⁴ s 93, *De eo quod scriptum est: Sicut tuba exalta vocem tuam et adnuntia populo meo peccata eorum*, esp. sect. 2.

⁵ s 105, 51 sq. Cf. *Alia Acta*, p. 41, D.

Salvian and the Vandals

D. J. CLELAND, Oxford

The usual picture of the Vandal invasion of Africa in the 430's is one of great devastation, with cities laid waste, churches stripped, nuns tortured and murdered. *Vastatio* is the motif throughout¹. In the *De gubernatione dei*, on the other hand, Salvian of Marseilles concentrates on the invaders' moral legislation which did away with vice and perversion. Incredible though it may seem, he says, the barbarians have made the Romans chaste (7. 23. 107)².

Salvian was accurate in forecasting that his words would not be believed. 'On reste confondu', says one modern reader. While Germanic scholars, in this country as well as on the continent, have welcomed his praise for their ancestors, the French have tended to see him as a defeatist and collaborating propagandist. The most influential critic is Professor Courcelle, whose condemnation is based on the contrast between the Vandals' violence and Salvian's testimony to their chastity³.

Can Salvian's account be explained without invoking deliberate propaganda for the enemy? I believe it can. The first point to note is that far from denying or omitting the *vastatio*, Salvian emphasizes it⁴. The Vandals

¹ H.-J. Diesner, *Untergang der römischen Herrschaft in Nordafrika*, Weimar 1964, 173f.

² All references from *De gubernatione dei*, except for a few marked: E = *Ad ecclesiam*; ep = *Epistolae*. Works in *Monumenta Germaniae Historica/Auctores Antiquissimi* I. I; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 8.

³ 'Confondu', G. Bardy, *L'Église et les derniers Romains*, Paris 1948, 115; welcomed, T. Hodgkin, *Italy and her Invaders*, Oxford 1892², I. 921; cf. W. Teudt, *Germanische Heiligtümer*, Jena 1936⁴, 11: 'Keinem Deutschen sollte das Wort Salvians, Bischofs v. Massalia [sic], unbekannt sein.' For French views, v. selection quoted by P. Lebeau, *Hérésie et Providence selon Salvien*, *Nouvelle Revue Théologique* 95 (1963) 160ff at 163f; or M. Lagarrigue, *L'Opinion de Salvien sur les Barbares (De Gubernatione Dei) interprétations actuelles*, *Revue des Études latines* 42 (1964) 70ff. P. Courcelle, *Histoire Littéraire des Grandes Invasions Germaniques*, Paris 1965³, 155; *contra*, Lebeau, art. cit., 163ff; L. F. Barmann, *Salvian of Marseilles Re-evaluated*, *Revue de l'Université d'Ottawa* 33 (1963) 79ff. Cf. too A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, Oxford 1964, 1026; E. A. Isichei, *Political Thinking and Social Experience*, Christchurch 1964, 105.

⁴ Cf. F. Giunta, *I Vandali e la "Romania"*, *Κώχαιος* 2 (1956) 20ff at 29 n 31. For a purely philological study of Salvian's usage, O. Janssen, "Vastare" et ses synonymes dans l'œuvre de Salvien de Marseille, in: *Mélanges ... Christine Mohrmann*, Utrecht/Anvers 1963, 103ff.

are the *uastatores* of Africa (7. 20. 84), sent by God, like all the barbarians, to lay waste and crucify the Romans (*ad quos uastandos*, 7. 13. 54). They have plundered Gaul (*uniuersa uastaret . . . uastata . . . Gallia*, 7. 12. 50, 52) and crossed to plunder Africa (*ad uastandam Africam*, 7. 13. 54). The *euerisiones* of the invaders are suffered by all classes (7. 16. 71); the *euersio Africae* is a cause of grief to all mankind (7. 14. 61). Salvian knows what this involves; he has himself witnessed the corpses and ruins at Trier after such an attack (*hostili popolatione uastatur*, 6. 15. 82).

He acknowledges the destruction and yet praises the Vandals' moral legislation. What about the rape and torture? If he is suppressing all mention of it purely so that he can praise the invaders for their chastity, then he fully justifies the accusation of collaboration. However this does not fit his attitude to the barbarians elsewhere in the work. I can only go into this very briefly but study of these passages shows firstly that he does not know very much about the barbarians but is interested only in the Romans, and secondly that his tolerance for them is dependent on and conditioned by the criticism of the Romans. The highly ambivalent treatment of another despised group, the slaves, suggests that without this treatise, where he is maintaining his thesis with the very considerable rhetoric at his command, Salvian's opinion of the barbarians would not differ overmuch from that of someone like Sidonius, with whom he is so often contrasted¹.

Salvian, I believe, does not pass over the rape and torture but automatically classifies it as part of the *uastatio*. He is under no illusions as to what warfare involves. As he says earlier: *quid aliud omnium militantium (uita) quam rapina? . . . quae et professio* (3. 10. 50f). War is total, fought with all types of weapons (4. 8. 35) and strategies (6. 3. 14). The consequences – captivity (5. 6. 26; 6. 18. 99), slavery (ep. 1. 6), flight (5. 8. 44) – are recognised without need for comment or condemnation. To use the terminology applied to the Saxons – *crudelitate efferi, sed castitate mirandi* (7. 15. 64) – the rape is taken as part of the *crudelitas* rather than a contradiction of the *castitas*. This Salvian can do without loss of intellectual or rather rhetorical integrity, given the prevalent brutality of war: what

¹ Prejudice against slaves, 4. 2. 11; 4. 5. 22, 25f; 4. 6. 29; 7. 3. 16ff; 8. 3. 14: tolerance towards slaves, 4. 3. 13ff; 4. 5. 23; 4. 6. 28f; 7. 4. 20: cf. blatant contradiction of 4. 6. 29 with 3. 8. 37; 6. 3. 19; 6. 9. 49.

Contrasted with Sidonius, e.g. H. F. Stewart in: Cambridge Mediaeval History 1, Cambridge 1911, 577; L. Musset, Les Invasions: Les Vagues Germaniques, Nouvelle Clio 12, Paris 1965, 221; yet both Salvian (5. 5. 21) and Sidonius (c. 12. 13) comment on the barbarians' odour. This became a literary commonplace, cf. the effect of the Slavs' *foetor* on S. Sturm (Eigil, Vita S. Sturmii 7: MGH/SS 2. 369). Sensible remarks on Salvian and the barbarians in E. Bordone, La società romana del quinto secolo nella requisitoria di Salviano Massiliense, in: Studi Dedicati alla Memoria di Paolo Ubaldi, Milano 1937, 315ff at 336f; V. A. Sirago, Galla Placidia e la trasformazione politica dell'occidente, Université de Louvain Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, 4^e sér. 25, Louvain 1962, 395n 1: for a hint of the rhetorical structure behind Salvian. K. Richter, Die Bücherfrage bei Salvian, Opuscula Philologica 4 (1929) 39ff at 50f.

Augustine called the *consuetudo bellorum*¹, though he was describing the restraint of Alaric's Goths. If Salvian had been able to produce the same restraint among the Vandals, he would undoubtedly have made the most of it. His admiration for their moral legislation and acceptance of their practice in warfare is no doubt casuistry but Salvian is an impeccable casuist. To pass judgement on it is useless; what we can say is that such a view is tenable within Salvian's dialectic.

Significant for Salvian is the fact that the Vandals' *uastatio* is nothing new as he has already highlighted the *uastationes* and *excidia* found in Roman provinces (5. 9. 46). The poor are laid waste (*uastantur*, 5. 5. 21) and the landowner is *uastator miserorum* (5. 10. 56). The few purchase office to ravage the many (*uastatione*, 4. 4. 21). Violence is everywhere, from fiscal oppression (*uis exactionis*, 5. 8. 38) to the rape of a slave-girl (*uis ac necessitas*, 7. 4. 20). The barbarians have only extended the *euerisiones* to the rich as well (7. 16. 71).

What is new — *rem . . . nouam, rem incredibilem* (7. 23. 107) — and what forces admiration out of Salvian (7. 21. 89), is that the barbarians have made the Romans chaste, in other words their legal measures on morality. This is what is 'grand and supereminent' (7. 21. 91); this is the crux. Salvian is impressed by the legislation, not just the virtue behind it:

illud magni ac singularis est meriti; non solum ipsum labe non pollui, sed providere etiam ne umquam alii polluantur (7. 21. 90).

This is why he need not take the usual cruelty of the conqueror into account. In making his comparison, Salvian is concerned with crimes the Roman law does not touch. All agree that rape is wrong, though it happens; just as all condemn murder, forbidden both by the laws of God (3. 10. 55) and of the Romans (8. 5. 24). But not everyone condemns fornication and prostitution and Roman law does not prohibit them. The old concept of *concessa uenus*² persists and Salvian attacks it (7. 4. 17ff; cf. 4. 5. 25f), complaining bitterly of the laws that forbid adultery but not as it were sex and the single girl (*ad omnes . . . solitarias*, 7. 22. 99). Even the laws they have are not obeyed (7. 21. 91) and as these are in any case pagan (8. 5. 24) it is understandable that Salvian should welcome legislation laid down according to biblical specification (7. 22. 97, 100).

Salvian's interest in the law, first of God's gifts (3. 2. 8; cf. 1. 6. 27) is prominent throughout the *De gubernatione*, as is revealed not only by the use of legal phraseology³ but also in the interest in Roman law where it affects the monastic movement (4. 7. 32f; cf. E. 3. 4. 17ff) he represents (1. 3. 14).

¹ Aug. dCD 1. 7; cf. Caes. Arel. serm. 43. 8.

² Hor. sat. 1. 4. 113; cf. Paulin. Pell. euch. 166f.

³ L. Rochus, *La Latinité de Salvien*, Académie royale de Belgique, Classe des lettres, Mémoires 30. 2, Bruxelles 1934, 20–2. Salvian very likely studied law, W. Zschimmer, *Salvianus der Presbyter von Massilia und seine Schriften*, Halle a/S, 1875, 12f; M. Pellegrino, *Salviano di Marsiglia*, Lateranum n. s. 6. 1–2, Romae 1940, 17f.

Ideally for Salvian there should be no difference between God's laws and man's but here too there is the gulf between theory and practice. Just as the Romans make laws and are the first to break them (7. 21. 91), so as Christians they have the divine law but do not live up to it (4. 13. 64): *nos lecta calcamus* (4. 19. 95); *legem legimus et legitima calcamus* (5. 3. 12). The theme of knowing the law yet sinning is constant (4. 14. 68ff; 5. 1. 1 ff; 6. 2. 9; 7. 1. 1). The heretic barbarians have *prauitas malae traditionis* rather than *legis ueritas* (5. 2. 7) but at least they are trying. The Vandals rely greatly on the Bible, the *liber diuinae legis* (7. 11. 46) and here they are forming their laws by it.

We have seen this picture before, when Salvian is dealing with the children of Israel during their years in the desert. He tells how God punished various transgressors following the legal procedure used among men: *quasi iuxta humani examinis formam . . . more iudicii* (1. 11. 49ff). To Salvian the monk the desert represents the ideal society, where the Israelites serve on combined operations with God (*diuino commilitio*): *una caeli ac terrae schola*, composed of men and angels alike¹ (1. 9. 42f). Similarly in the *Ad ecclesiam*, the goal is *communis cum deo uita* (E. 2. 10. 48). Its inclusion in such a valued context shows how highly Salvian rates convergence of earthly and heavenly laws. It is not thus bias or eccentricity when he praises the Vandals for moving in this direction. Their rape and pillage are irrelevant to this praise.

It must be stressed that this does not mean that Salvian is looking to the invaders to inaugurate his ideal state or that he recognises that 'the future lies with them', a notion that would be difficult for any 5th century Roman to grasp². Two points must be made.

Firstly, Salvian's interest lies entirely with the Romans. They are his audience (1. 1. 1; 7. 23. 108), their weakness and misery his theme (7. 1. 1). Even in the section on the Vandals, the most important for his treatment of the barbarians, he keeps breaking in to turn to the Romans. He does this three times (7. 20. 87f; 21. 91–3; 22. 99)³; once he even apologises for being thus carried away *indignitate compulsus* (7. 22. 94). When a rhetorician does this, we can be sure where his real interest lies. In concluding the section, he uses Vandal morality to set off the immorality of Cato and Socrates, twin models of Rome and Athens, and he ends on a note of shame for the Romans'

¹ The monastic *angelorum similitudo* (E. 2. 10. 48); generally, A. Lamy, *Monks and the Angelic Life*, *Monastic Studies* 1 (1963) 39ff; J. Leclercq, *Monasticism and Angelism*, *Downside Review* 85 (1967) 127ff.

² On fact that it was barbarian rule which seemed ephemeral compared with the empire, v. for 6th century J. N. Hillgarth, *Coins and Chronicles: Propaganda in Sixth Century Spain and the Byzantine Background*, *Historia* 15 (1966) 483ff at 484. It is often claimed that Salvian recognised 'that the destiny of Europe belongs to the Teutonic tribes' (J. F. O'Sullivan, *The Writings of Salvian the Presbyter*, *Fathers of the Church*, Washington D. C. rp. 1962, 14n 45); cf. also M. Iannelli, *La Caduta d'un Impero nel Capolavoro di Salviano*, Napoli 1948, 159; Bardy, loc. cit. (270 n3 sup.).

³ Thus in another important passage, on the defeat of Litorius by Theodoric, Salvian pays five times as much attention to the Roman (7. 9. 39–10. 43) as to the Goth (7. 10. 44).

weakness, not of welcome for the fresh young blood from the north: barbarian vigour is explicitly dismissed (*nec illos naturale robur corporum facit vincere*, 7. 23. 103ff at 108)¹.

The treatment of the Vandals, as of the Israelites, reveals Salvian's social thinking, such as it is but only incidentally to the main theme of the *De gubernatione*, which is demonstration of God's justice by proving that the sufferings of the Romans are deserved (e.g. 4. 12. 54; 6. 16. 90). Thus the work is a catalogue of the Romans' sins, not a blueprint for Salvian's ideal society. There are positive trends to be detected but mainly these are not social but ascetic. The only hope to win eternal life, or rather avoid eternal damnation (3. 11. 57), lies in conversion, which consists of renunciation, flight, and sacrifice (6. 17. 94). Self-abdication is the ideal (5. 11. 61), with no extension beyond the individual, no betterment of society (3. 11. 57). Like Cassian², whom he must have known, Salvian is not interested in remaking society, Roman or barbarian, but if it is to be done — and Salvian is too much of a Roman to abandon the civic ideal totally — then the Vandals are going the right way about it, framing their laws to mirror those of God.

That he will give barbarians credit for this, and this is my second point, is noteworthy when we consider the prejudice shown by some of his contemporaries³. However it must not be exaggerated. The uniqueness of Salvian's attitude to the barbarians owes more to the success and violence of his rhetoric than to his basic position. For example, one of Salvian's most surprising claims, that many prefer to live in freedom among the barbarians than suffer oppression among the Romans (5. 5. 21–3), has been made already in Orosius⁴. If we want to define his basic position, the place to start is the old Roman idea that no people are incapable of assimilation⁵: even the Romans of Rome were *semibarbari* once (ep. 4. 20). Added to this is the Christian certainty that God, Who is making use of these people (7. 13. 54), will, in His own good time, lead them to the truth (5. 2. 11ff).

¹ For the fresh young blood cf. passage from Charles Kingsley's *Hypatia*, cited by Zachimmer, op. cit., 89 n 3. Kingsley admired 'good old Salvian' as a 'Christian gentleman' (The Roman and the Teuton, London new ed. 1875, 28, 35) and used him as a source in writing the novel: B. Merker, Die historischen Quellen zu Kingsleys Roman "Hypatia", diss. Würzburg, Heiligenstadt 1908, 19; A. Nicol, Charles Kingsley und die Geschichte, diss. München, Würzburg 1936, 25.

² Salvian and Cassian had mutual friends in Eucher of Lyons and Honoratus of Arles (Salv. ep. 2; Euch. instruct. praef.; Hil. Arel. V. Hon. 19; Cass. coll. 18–24 praef.). Cassian on society, P. Munz, John Cassian, Journal of Ecclesiastical History 11 (1960) 1ff.

³ A. Mandouze, L'Église devant l'effondrement de la civilisation romaine, Revue d'histoire et de philosophie religieuses 41 (1961) 1ff at 10.

⁴ Oros. 7. 41. 7; cf. H.-J. Diesner, Orosius und Augustinus, Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 11 (1963) 89ff at 100.

⁵ Generally, D. B. Saddington, Roman Attitudes to the "Externae Gentes" of the North, Acta Classica 4 (1961) 90ff; J. Gaudemet, L'Étranger dans le monde romain, Studii Clasice 7 (1965) 37ff. *semibarbari*, cf. Eutrop. 1. 3; J. Steinhausen, Hieronymus und Laktanz in Trier, Trierer Zeitschrift 20 (1951) 126ff at 148.

Le lieu d'exil d'Hérode Antipas et d'Hérodiade selon Flavius Josèphe

H. CROUZEL S. J., Toulouse

Flavius Josèphe parle deux fois de la déposition et de l'exil d'Hérode Antipas, le tétrarque de Galilée et de Pérée et le meurtrier de Jean Baptiste, avec sa femme Hérodiade, sur l'ordre de Caius Caligula, par suite des intrigues de son neveu et beau-frère, Hérode Agrippa I, qui recueillit sa succession. Malheureusement ces deux textes ne semblent pas d'accord dans la détermination du lieu. Le *De Bello Judaico*¹, daté par A. Pelletier² de la fin du règne de Vespasien, entre 75 et 79, dit en effet selon l'édition Thackeray³: «Persuadé (par les conseils d'Hérodiade) Hérode se rendit auprès de Caius qui le punit de sa cupidité par un exil en Espagne . . . Et Hérode mourut en Espagne, sa femme ayant été exilée avec lui». L'apparat critique porte *Σπαρίαν*, *Ἰσπανίαν*, et un inintelligible *πανίαν*. Les *Antiquités Judaïques*⁴, livre écrit selon A. Pelletier dans la 13e année de Domitien, soit 93–94, 15 à 18 ans après le précédent, contient, d'après Feldman⁵ la phrase suivante: «Caius punit Hérode d'un exil perpétuel, lui ayant assigné pour résidence Lugdounon, ville de Gaule». L'apparat critique donne comme variantes à *Γαλλίας*, *Γαλατίας*, qui désigne en grec aussi bien la Gaule de l'Occident que celle d'Asie Mineure, la Galatie, et *Γαλιλαίας*. Comment concilier ces deux données? On peut, avec l'ancien éditeur de Josèphe, Niese, corriger bravement dans le *De Bello Judaico* *Σπαρίαν* par *Γαλλίαν*, sans aucun appui dans la tradition textuelle⁶, ou supposer qu'Hérode fut d'abord exilé à Lyon, puis en Espagne où il mourut. On ne voit pas comment agir autrement si on traduit avec Feldman *Λούγδοννον πόλιν τῆς Γαλλίας* par «Lyons, a city in Gaul», c'est-à-dire si on voit dans ce Lugdunum Lyon sur Saône et Rhône, alors la capitale des trois Gaules.

Mais il existait dans la Gaule romaine un bon nombre de villes portant le nom de Lugdunum. Ce nom se retrouve sous diverses formes dans la topo-

¹ II, 183.

² Flavius Josèphe, Autobiographie, Collection des Universités de France, 1959, pp. X–XX.

³ Josephus, The Jewish war, books I–III, Loeb classical Library, London (Heinemann)—Cambridge Mass. (Harvard Univ. Press), 1961, pp. 394–395.

⁴ XVIII, 252.

⁵ Josephus, Jewish Antiquities, books XVIII–XX, même collection que précédemment, 1965, pp. 150–151.

⁶ Flavii Josephi opera, edidit Benedictus Niese, Vol. VI: De Bello Judaico, Berolini (Weidmann) 1894.

nomastique contemporaine: Laon dans le département de l'Aisne, Laudun dans le Gard, Lauzun dans le Lot-et-Garonne, Loudon dans la Sarthe, Loudun dans la Vienne. Et Mons Lugduni a donné Montlahuc dans la Drôme, Montlauzun dans le Lot, Montlezun dans le Gers. Mentionnons en outre Leyde en Hollande, Lugdunum Batavorum. L'étymologie du mot est discutée: *dunum* se retrouve dans un certain nombre de villes gallo-romaines et semble désigner une colline fortifiée. Lugdunum est interprété «le mont du corbeau» d'après le Pseudo-Plutarque citant Clitophon, le «mont désiré» d'après le glossaire gaulois d'Endlicher, le «mont lumineux» d'après la Vie de saint Germain d'Heiricus (IX^e s.).¹ Ou bien Lug serait le nom d'un dieu celtique. Les deux textes de Josèphe seraient conciliables si on trouvait un Lugdunum qui, par sa position géographique et par son histoire, pourrait être dit avec une certaine approximation à la fois en Espagne et en Gaule. Il faudrait alors le chercher dans la région limitrophe, c'est-à-dire dans les Pyrénées.

Poser ainsi le problème c'est déjà le résoudre. Une ville gallo-romaine nommée Lugdunum, dont l'importance est attestée par l'étendue des fouilles qui y ont été faites et s'y font encore, ainsi que par ses monuments, se trouvait en effet dans les Pyrénées centrales, à une trentaine de km de la frontière espagnole actuelle du Val d'Aran. Elle était bâtie sur une colline située au sud de la Garonne et s'étendait largement jusqu'au fleuve. Cette colline porte aujourd'hui le village de Saint-Bertrand-de-Comminges, ancien siège épiscopal, dominé par une magnifique cathédrale gothique, qui l'a fait parfois surnommer le Mont-Saint-Michel des Terres. Telle était Lugdunum Convenarum, capitale de la cité gallo-romaine des Convènes, le Comminges actuel. Nous verrons tout à l'heure que des traditions locales assez anciennes placent en effet dans ce lieu l'exil d'Hérode et d'Hérodiade. Nous allons d'abord le situer géographiquement avec plus de précision, puis, d'après ce que nous savons de l'histoire ancienne des Convènes et de leur capitale, montrer comment ce Lugdunum a pu être considéré d'une certaine façon comme espagnol aussi bien que comme gaulois.

Au centre des cinq départements des Pyrénées françaises se trouve celui de la Haute-Garonne. Très allongé, il ressemble à un têtard avec une grosse tête, le Toulousain, et une longue queue effilée, le Comminges. Il formait à l'époque romaine deux cités dont la frontière coupait la Garonne entre les deux petites villes de Martres-Tolosane et de Boussens. Au nord la Civitas Tolosa, héritière de la tribu celtique des Volques Tectosages, comprenait, ainsi que le diocèse qui lui succéda jusqu'au XIII^e siècle, des portions importantes des départements voisins, Ariège, Aude, Tarn, Tarn-et-Garonne, Gers. Au sud la Civitas Convenarum, assez étendue sous Auguste, se vit ôter au cours de son histoire gallo-romaine à l'est le Couserans, Civitas

¹ Voir Josephus Perin, *Onomasticon*. Tome VI de: *Lexicon totius latinitatis*, Patavii, 1940, p. 147. Ou: Georges Dottin, *La langue gauloise*, Paris 1920, p. 268.

Conсорanorum, l'actuel arrondissement de Saint-Girons dans le département de l'Ariège, à l'ouest des portions importantes du département des Hautes-Pyrénées qui formèrent avec d'autres territoires la Civitas Bigorra, la cité de Bigorre.

Sur la cité des Convènes à l'époque gallo-romaine nous possédons une assez grande quantité de monographies savantes, notamment le livre de Raymond Lizop, *Histoire de deux cités gallo-romaines, les Convenae et les Consorani (Comminges et Couserans)*, paru en 1931¹. C'est une étude à peu près exhaustive de l'histoire de ces deux peuples d'après plusieurs historiens grecs et latins, de leur organisation, des deux chefs-lieux, de tout ce que les documents, épigraphiques et autres, nous livrent sur la vie des habitants et leur activité, enfin de leur vie intellectuelle, morale, religieuse et artistique. Il n'y aurait probablement à ajouter à ce livre que ce que nous enseignent les fouilles les plus récentes faites à Lugdunum. La ville semble avoir occupé, sur la colline et dans la plaine, à l'époque de sa plus grande extension, une superficie de 134 hectares et Lizop lui donne 67.000 habitants. D'autres auteurs sont moins généreux quant au chiffre de la population. De toute façon les fouilles montrent une ville importante: le forum dans la plaine au bas de la colline, avec ses temples et un monument triomphal, orné de magnifiques statues malheureusement mutilées, que conserve le musée de Saint-Bertrand, au moins deux établissements thermaux, une grande basilique civile avec son marché, une basilique chrétienne du IV^e siècle, qui est peut-être la plus ancienne dont on ait en Gaule les vestiges, un théâtre au flanc de la colline, plusieurs habitations riches et dans un endroit de forme ovale, non encore fouillé, sur le bord de la Garonne, on pense trouver l'ancien amphithéâtre.

Lizop reconstitue l'histoire de la cité des Convènes d'après plusieurs écrivains grecs et latins, qui mentionnent expressément la capitale Lugdunum et une ville d'eaux, Aquae Onesiorum, qui est aujourd'hui encore une des plus importantes cités thermales des Pyrénées, Luchon, dont le nom provient d'un dieu local, Ilixo. Parmi ses auteurs nous relevons les noms de César, Strabon, Pline l'Ancien, Plutarque, Ptolémée, et parmi les chrétiens, Sidoine Apollinaire, Grégoire de Tours, et surtout Jérôme. Jérôme, qui a entretenu des relations nombreuses avec l'église voisine de Toulouse, au temps de l'évêque Exupère, le correspondant du Pape Innocent, a adressé plusieurs lettres à des membres du clergé toulousain, le diacre Sisinius, le prêtre Riparius, les moines Minervius et Alexandre. Il s'est intéressé au Comminges à propos d'un prêtre commingeois contre lequel il a durement polémique, Vigilance. Sa ville natale, Calagurris, n'est pas, comme on l'a dit parfois, Calahorra en Espagne, mais une petite ville du Comminges dont le nom latin est conservé par l'Itinéraire d'Antonin, qui permet de l'identifier avec Saint-Martory, sur la Garonne, entre Boussens et Saint-Gaudens. Ces

¹ Bibliothèque Méridionale, 2e série, tome XXV, Toulouse (Privat) — Paris (Didier).

diverses sources permettent de reconstituer ainsi l'histoire des Convènes et de leur capitale.

Avant l'invasion romaine le pays était occupé par une population d'origine ibérique, appelée d'après son fleuve du nom de Garunni et vassalisée par la tribu celte voisine, les Volques Tectosages de Toulouse. Ces derniers, soumis au II^e siècle avant Jésus Christ à un protectorat romain qu'ils supportaient difficilement, se révoltèrent à plusieurs reprises, notamment à l'occasion des invasions des Cimbres et des Teutons : leur capitale fut alors détruite selon Strabon par le consul Cépion à qui se rattache la légende de l'« or de Toulouse » rapportée par Strabon. Une seconde révolte fut provoquée vers les années 80 avant Jésus Christ par la rébellion du chef démocrate Sertorius et les forces du gouverneur de la Narbonnaise, Manlius, subirent en 77 deux graves désastres dans la partie encore insoumise de l'Aquitaine. Mais l'envoi du grand Pompée par le Sénat comme proconsul d'Espagne citérieure, avec le propréteur Fonteius pour qui plaidera Cicéron, consomma la défaite de Sertorius en Espagne. Ses soldats furent cependant traités par Pompée avec bénignité. Une partie fut fixée en 72 sur le territoire des Garunni, qui fut alors séparé de la cité des Tolosates, probablement en punition de leur connivence avec Sertorius. Pompée bâtit alors la forteresse de Lugdunum sur l'emplacement d'un ancien oppidum des Garunni et organisa le pays en cité autonome sous le nom de Convenae. Strabon traduit ce nom en grec, pour en expliquer l'étymologie, par *συνηλύδοι*, ou, suivant une autre leçon *συνκλύδοι*, c'est-à-dire « réunis, rassemblés ». Et Jérôme dans le *Contra Vigilantium* rappelle ainsi ces événements : « Ce cabaretier de Calagurris . . . répond assurément à ses origines, comme quelqu'un qui est né d'une race de Convènes ou de bandits que Cneius Pompée, après avoir vaincu l'Espagne et étant pressé de revenir pour son triomphe, déposa là des crêtes des Pyrénées et rassembla dans une seule forteresse, ce qui lui a fait donner le nom de Convènes. Il va jusqu'à aboyer contre l'Eglise de Dieu, à tel point que ce descendant des Vettons, Arrebaques et Celtibères fait des incursions dans les églises des Gaules, en portant, non l'étendard du Christ, mais les enseignes du diable »¹. La fréquence du nom Cnaeus Pompeius porté par des habitants du pays dans les inscriptions confirme ces faits. Le Comminges fut donc peuplé par Pompée avec les soldats rebelles de Sertorius, en bonne partie espagnols, des Vettons, des Arrebaques et des Celtibères, selon Jérôme. Lizop corrobore ce texte par plusieurs autres qu'il éclaire et le commente longuement.

Nous ne savons pas à quelle province fut rattachée d'abord la nouvelle cité. Plus tard seulement César soumettra le pays situé entre la Garonne et les Pyrénées et la cité des Tolosates marquait alors la limite occidentale de la Provincia. Sous Auguste le pays des Convènes appartiendra à la grande Aquitaine qui réunissait à la petite Aquitaine de César, limitée au nord par

¹ Migne, *Patrologia Latina* 23, 355-357.

Certes, au temps de l'exil d'Hérode et, à plus forte raison quand Josèphe écrivait le *De Bello Judaico*, le Comminges était une des régions de l'Aquitaine. Il faut donc supposer que la mention de l'Espagne dans ce texte manquait de précision. Elle avait cependant pour excuses toutes les raisons que nous avons données jusqu'ici.

Quelques mots de conclusion sur l'histoire postérieure de la ville d'exil de ce couple célèbre. Evangélisée, semble-t-il, dès le troisième siècle par saint Saturnin de Toulouse, martyr de la persécution de Dèce, elle a certainement un évêque pendant la campagne de Jérôme contre Vigilance, car Jérôme se plaint dans une lettre au prêtre toulousain Riparius de l'inertie de cet évêque à l'égard de son adversaire. Le premier évêque connu de Lugdunum

19•

Convenarum, ou plutôt de Convenae, comme on l'appelle plus simplement dans le bas Empire, est Suavis qui a assisté au concile d'Arles en 506. La ville basse, celle de la plaine, est alors très dépeuplée et a été dévastée par les Vandales. La ville haute, celle de la colline, sera radicalement détruite en 585 par le roi mérovingien de Bourgogne, Gontran, qui y poursuivit son neveu Gondebaud, qui s'était proclamé roi d'Aquitaine. Le Comminges, toujours évêché, et comté important dès le haut Moyen Age, restera sans capitale. La belle église romane de Saint-Just de Valcabrère, isolée au milieu d'un cimetière à la limite du territoire de l'ancienne ville basse, à quelque distance du pied de la colline, sera construite aux XI^e et XII^e siècles avec des matériaux de monuments romains détruits et semble avoir été quelque temps la cathédrale du diocèse: Lizop suppose qu'elle occupait l'emplacement des cathédrales primitives depuis l'époque romaine, qui ne serait pas à situer dans la basilique chrétienne du IV^e siècle dont on a découvert les soubassements. C'est là que fut intronisé évêque de Comminges en 1083 Bertrand de l'Isle qui devait, conformément aux décisions du concile de Toulouse de 1068, relever de ses ruines la ville haute qui prit bientôt son nom, Saint-Bertrand-de-Comminges. Il était petit-fils par sa mère du comte de Toulouse Guillaume III Taillefer, et cousin d'un des principaux chefs de la première croisade, le comte de Toulouse Raimond IV de Saint-Gilles. Il commença à construire la partie romane de la cathédrale Notre Dame de Comminges, qui fut continuée dans le style gothique par l'évêque Bertrand de Goth, futur pape Clément V, et par ses successeurs. Le tout sera complété au XVI^e siècle par d'admirables stalles et un beau buffet d'orgue en angle droit. Saint-Bertrand mènera jusqu'à la Révolution l'existence d'une petite ville épiscopale, sans jamais retrouver dans le domaine civil et économique l'importance de l'ancien Lugdunum. En supprimant l'évêché la Révolution lui portera un coup fatal, car malgré les protestations de ses échevins la sous-préfecture sera installée à Saint-Gaudens, l'actuel centre du Comminges. Aujourd'hui, village de 350 âmes dominé et un peu écrasé par sa majestueuse cathédrale, le Lugdunum d'Hérode et d'Hérodiade ne connaît plus que l'afflux estival des touristes attirés par ses monuments médiévaux, son musée, les ruines romaines de la plaine et le charme de la vieille cité déchue.

Pionius of Smyrna

SISTER CYRILLA C. S. M. V., Wantage

A Christian called Pionius was put to death by fire in Smyrna in the year 251, under the Emperor Decius. In the Apocalypse (Rev. 2, 8–11) no fault is found with Smyrna. It is a suffering church, and it is to suffer even more, but with the hope of overcoming and remaining unhurt by the second death. False Jews "of the synagogue of Satan" are causing trouble, and will continue to do so, but the Christians are praised without reserve.

In 154 St Polycarp the Bishop was burned there at the stake. On the 12th March 251 two Christians were burned, Pionius the Presbyter and a Marcionist presbyter called Metrodorus. There may have been executions on other days; there were certainly four confessors arrested with Pionius. But it is easy to overlook the fact that the martyrdoms were few in proportion to the total number of Christians, in spite of the terrible spiritual penalties for apostasy. It was not a large harvest for a city the size of Smyrna — Cadoux estimates the population as 100,000, though I am not sure how he arrives at this figure¹.

The persecution set afoot by Decius was drastic and thorough. It seems to have taken the Christians by surprise. According to Cyprian they had become very worldly; "everyone was applying himself to the increase of wealth . . . the bishops were wanting in religious devotedness, the clergy in entireness of faith, there was no mercy in works, no discipline in manners"². In Smyrna a number of people lapsed; they came to Pionius in prison in a great fright, especially those with plenty to lose. Pionius was sorry for them — he was a charitable man.

But who was he? The leader of the confessing Church in Smyrna was a priest. The Bishop of Smyrna did not share his martyrdom. His name was Euctemon; he apostatised and was seen in public sacrificing in the temple of Nemesis, where, our writer says, he made a perfect fool of himself in his eagerness to be as idolatrous as possible. He was present at the interrogation of Pionius and spitefully urged that torture should be applied. It was a terrible situation.

¹ C. J. Cadoux, *Ancient Smyrna* (Blackwell 1938) p. 186 — He is quoting Büchner in Pauly-Wissowa Real-Enz. p. 760, but B. does not explain his figures.

² Cyprian, *De lapsis*, VI.

When the story opens Pionius with two other Christians, Sabina and Asclepiades, was keeping the Vigil of St Polycarp in his own house, when the news reached them that they were to be arrested on the following day. The magistrates, who did not particularly desire an execution, tried as a rule to trick or persuade the Christians into an appearance of conformity, so that they should be so far committed as to make it difficult to explain away later — an ancient and well-tried technique. To forestall this the three Christians put halters round their necks, so that no-one should suppose they were on their way to the temple as free agents. Then they waited for something to happen.

On the following morning, we are told, they “received the Holy Bread and water”. This raises the question: Did they hold a “water Eucharist”? Water Eucharists were held by the Encratites, who had a conscientious objection to the use of wine, and several other things as well. There were different degrees of Encratism and they were not all and everywhere considered heretical. There was an ascetic streak in Pionius’s religion, but his orthodoxy does not seem to have been impugned. I think a “private Mass” in his house for three people, without the Bishop, would have been considered peculiar, — but I may be wrong. What seems to me a far more likely explanation is that they made their communion¹ from the Sacrament reserved, of course, under the kind of bread only, and drank water as a sort of ablution.

After this Communion a man called Polemo arrived. He was the *νεωνόμος* — “temple-warden” — an official of respectable standing, apparently. He invited them to come to the temple and sacrifice. At this time you could not get off with a pinch of incense and a bow to the Emperor’s statue. They were required to take an active part in the sacrificial ceremony and to eat some of the roasted meat afterwards — *μαροφαγεῖν*. This request started an argument that lasted until the martyrdom was consummated. They were brought into the market-place, and Pionius was allowed to make a speech. Nowadays when people are on trial, they receive every consideration, but the one privilege of standing up and telling the general public exactly what they think about everything is no longer theirs.

Two long discourses by Pionius are preserved in this work. How and when they were written down is not clear; possibly during his seventeen days in prison. They are intelligent and forceful productions, and show a wide range of interests and general information — perhaps of reading, for he refers with assurance to Homer and Plato, but we must remember that this was the age of “Elegant Extracts”. They are addressed to three classes of auditors, Greeks, Jews and vacillating Christians. It is an odd thing that he reproaches the Jews with the traditional scriptural crimes — being initiated into the mysteries of Belphegor² and eating the offerings of the dead — as

¹ Basil, Ep. 93. Hippolytus, Ap. Tradition 32. 35.

² Ps. 106. 28.

though they had done nothing wrong since then. The Jews were gloating over the numerous Christian defections — but, says Pionius, when the farmer winnows his corn, the chaff flies but the grain remains where it was.

The public was enjoying this free entertainment, and it was suggested that the prisoners should be taken to the theatre to continue the debate, but this was vetoed by the authorities, because there had recently been a scandal over the bread distribution, and they were afraid that this awkward subject might be ventilated again. So after some questioning they took them back to the prison. As they persisted in their refusal to sacrifice they had to be kept there until the arrival of the Proconsul, who alone could try the case. They had to wait seventeen days.

Prisons were sociable places. The prisoners were visited by a number of friends and sympathizers. The trouble here was that Pionius refused the gifts they brought him, — to the annoyance of the jailers, who had expected to be well tipped. So they moved the Christian party to a room at the back of the prison. Actually they preferred this — it was quieter — and when a friend came and gave the jailer the necessary *douceur* to bring them into the front room again they preferred to stay where they were.

In the meanwhile they had visits from Christians who had not been arrested, but were in a state of misery and despondency, lacking the courage to confess Christianity but expecting to lose their jobs none the less . . . Pionius gave them good advice and primed them with counter arguments against both Jews and heathen. He ended with the words: "Abide in Christ in penitence, for He is merciful to receive you again as children." This gentleness to the lapsed was unusual.

Now an attempt was made to take them to the temple by force and make them sacrifice. A peculiarity of Smyrna was that the Nemesis were worshipped there as two goddesses, the daughters of Night. To the temple of this double deity Pionius and his friends were dragged — Pionius almost strangled by his own neck-tie. They made what resistance they could by trying to sit down in the road. Finally six policemen frog-marched Pionius into the temple, bumping him heavily with their knees and twisting his wrists and feet. They put him down at the altar at which his own bishop Euctemon was standing in an attitude of worship. There was much excitement and shouting and argument. Someone put the priestly fillets on the prisoners, but they tore them off and threw them away. In the end the official priest had to eat of the sacrifice himself. After more bullying they were taken back to prison to wait for the arrival of the Proconsul of Asia, Julius Proclus Quintilianus.

Pionius was interrogated before him on March 12th. The account is brief and evidently taken from the official *Acta Proconsularia*. He was tortured on the rack, and torn with iron hooks. He continued to protest that he was a Christian, and after some perfunctory remarks by the Proconsul advising him to worship Zeus, the king of all gods, he was sentenced to be burned

alive. This was immediately carried out in the stadium. He submitted gently and without any outcry to being nailed to the stake, and after a period of silent prayer, as the flames rose, he lifted his head and said, "Amen — Lord, receive my spirit", and died. The Christians noted afterwards that his body was not disfigured by the fire.

The Christians were strengthened in their faith, they said. But we hear no more of this particular set, and cannot even conjecture as to their fate. Sabina, evidently one of the enigmatical class of *virgines subintroductae*, had borne witness under Gordian, and is described as *homologetria* — the earliest use of the feminine form of the word, I think. — She had been a slave, and a cruel mistress had ill-treated her in an attempt to make her give up her religion. The Christians had assisted her and finally procured her freedom, since when she had lived in the household of Pionius. She, and Limnus, and Macedonia, and Asclepiades are mentioned with honour as confessors, but we do not know what happened to them.

I considered writing this short paper in the first instance because the Acts of Pionius¹ raise some small questions on liturgy and language that do not invite obvious answers; but every time I read them I am more struck by Pionius himself as a person of dignity, gentleness and heroism. Information is scanty; he *may* have been a religious eccentric; what does emerge is his courage and single-hearted devotion. He put himself in the way of martyrdom, not through the dreary masochism that is so commonly attributed to Christians of this period, but as the only alternative to a peculiarly dishonourable type of apostasy. We also have lived in an age of martyrs; and the pattern does not seem to have varied much over the centuries. After the ages of persecution martyrdoms were greatly written up and were unacceptable unless they were adorned with a good show of marvels. But dragons and theophanies were not required by contemporaries. They knew the rack and the faggot.

¹ Text in *Ausgewählte Märtyrerakten*, hrsg. von D. R. Knopf (1929, J. C. B. Mohr, Tübingen).

Fulgentius von Ruspe und einige Probleme der vandalenzeitlichen Patristik in Nordafrika

H.-J. DIESNER, Halle

Aus mancherlei Gründen steht die Erschließung der anzusprechenden Fragen etwas zurück. Stellen die hier einzuordnenden „Väter“ doch Ausläufer der Patristik dar, denen weithin Epigonenhaftes eignet und die zudem unter den erschwerten Bedingungen einer fast permanenten Katholikenverfolgung durch die vandalischen Arianer wirkten. Die Originalität dieser Theologen ist daher recht umstritten: Eugenius von Karthago, Vigilus von Thapsus oder die späteren Facundus von Hermiane, Liberatus von Karthago, Primasius von Hadrumetum und Verecundus von Iunca lassen sich kaum besonders hoch einschätzen¹. Ähnliches gilt von dem allzu sehr auf die Hagiographie eingeeengten Victor von Vita oder von Fulgentius' Biographen Ferrandus von Karthago². Lediglich Fulgentius von Ruspe selbst, dessen Einordnung als *Augustinus abbreviatus* uns heute zwar ambivalent erscheint, steht hinsichtlich seiner theologischen und kirchlichen Eigenständigkeit außerhalb jeder Debatte. Wie ein Brennspiegel fängt er alle wesentlichen Bestandteile und Aspekte der vandalenzeitlichen Patristik — hier zunächst in erster Linie als die unmittelbaren Äußerungen dieser Kirchenschriftsteller selbst aufgefaßt — ein, setzt sie in eigene Wünsche und Forderungen um und verschafft ihnen meist auch entsprechende „Breitenwirkung“. Dies ist umso bemerkenswerter, als Fulgentius, den wir aus methodischen Gründen als Modellbeispiel heranziehen, zunächst als Jüngling aus vornehmer und einflußreicher Familie³ keineswegs für die Kirche, sondern für eine weltliche Laufbahn prädestiniert erschien⁴. Seine

¹ Vgl. zu der Gruppierung afrikanischer Schriftsteller: B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg/Br. 1960⁶, 453ff. Schanz-Hosius-Krüger, *Geschichte der röm. Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, IV², München 1920. Art. Eugenius (Nr. 8) v. Jülicher (*Realencyklop. d. class. Altertumswiss.* VI, 1, 986f.); Facundus (Nr. 3) v. Jülicher (*Ib.*, VI, 2, 1957f.); Primasius v. W. Ensslin (*Ib.*, XXII, 2, 1971f.); Vigilus (Nr. 5) v. W. Ensslin (*Ib.*, VIII A, 2, 2133) usw. Vgl. auch die einschlägigen Artikel bei H. Kraft, *Kirchenväterlexikon*, München 1966.

² Zu Victor von Vita vor allem: Chr. Courtois, *Victor de Vita et son œuvre*, Alger 1954 (mit ähnlicher Blickrichtung).

³ S. Vita Fulg. 1 et passim; dazu G.-G. Lapeyre, *Saint Fulgence de Ruspe, un évêque catholique africain sous la domination vandale*, Paris 1929; H.-J. Diesner, *Fulgentius von Ruspe als Theologe und Kirchenpolitiker*, Berlin 1966.

⁴ Das gibt auch die Vita Fulgentii (1–5) recht plastisch zu erkennen; vgl. H.-J. Diesner, a. a. O., 11ff.

Bedrohung oder potentielle Bedrohung durch die Verfolgung Hunerichs jedoch beließ ihm als einzigen Ausweg den durch die Klosterpferten.

Das Mönchtum der späten Vandalenzeit spielte zwar eine durchaus eigenständige Rolle, konnte jedoch auf Theologie und Kirche aus vielerlei Gründen nur ganz begrenzten Einfluß ausüben. Man muß weithin sogar von einer Kluft zwischen Kirchen und Klöstern sprechen – die Mönche und Nonnen wurden von Hunerich beispielsweise weniger verfolgt als die Bischöfe und Kleriker¹ –, einer Kluft, die von Fulgentius selbst und wenigen seiner Freunde nur allmählich und unvollkommen eingeebnet werden konnte. Doch schon von hier aus hat der Monastizismus des Fulgentius eine eminente kirchliche und darüber hinaus theologische Bedeutung. Fulgentius wirkte auf die kirchliche Struktur und auf die Seelsorge des späten vandalenzeitlichen Katholizismus ein und verankerte – stärker als seinerzeit Augustin – die asketische Weltflucht als positive Möglichkeit eines lebendigen Christentums, wobei die Bedingungen der Verfolgungssituation offenbar in vielfältiger Hinsicht berücksichtigt wurden². Die asketische Frömmigkeit des Mönchs und späteren Bischof-Abtes Fulgentius formt auch sein literarisches Werk mit, das zum nicht geringen Teil durch pastoraltheologische Briefe an Laien (ep. 2–4; 6) oder andere Mönche (ep. 5: an Eugippius; ep. 15–17: Briefwechsel mit den sog. skythischen Mönchen) oder asketische Erörterungen und Übungen unterschiedlichster Art gekennzeichnet ist. Monastisches Denken, das durch die Hinterlassenschaft Augustins und Cassians, vielleicht aber auch durch originäre orientalische Einflüsse gespeist ist³, durchzieht also Leben und Wirken des späteren Ruspenser Bischofs, der innerhalb der von seinem Amt gezogenen Grenzen bis an sein Lebensende asketisch gelebt und sogar während seiner langjährigen sardinischen Verbannung Klöster begründet hat⁴.

Fulgentius ist damit jedoch letztlich nicht dem Kampf ausgewichen, in den seine Kirche durch den Arianismus und daneben auch durch Manichäismus, Donatismus oder Semipelagianismus verwickelt⁵ war. Vielmehr trägt

¹ Hinweise bei H.-J. Diesner, Zur Katholikenverfolgung Hunerichs (Theol. Lit.-Zeitung 1965, H. 12, 893–896); vgl. ders., Das Mönchtum der Vandalenzeit in Afrika (Kirche und Staat im spätrömischen Reich, Berlin 1964², Nr. 10).

² Trotz aller äußeren und äußerlichen Isolierung war zumindest das in Fulgentius' Blickfeld liegende Mönchtum erstaunlich anpassungsfähig. Das Organisatorische war zunächst viel unwesentlicher als bei Benedikt von Nursia oder sogar bei Augustin. Infolge der arianischen und heidnischen Gegnerschaft ließen sich Ortsgebundenheit und sogar Gehorsamsforderung schwer durchsetzen. Fulgentius selbst zeigt in seiner ersten asketischen Periode zahlreiche Anklänge an das ältere Wandermönchtum, so daß sein Einschwenken auf die Linie Augustins – in dieser Hinsicht – erstaunlich ist. Zu den Fragen des Institutionellen, der Proportionen von Gebet, Arbeit, theologischer Tätigkeit innerhalb des fulgentischen Mönchtums s. G.-G. Lapeyre, a. a. O., passim; B. Nisters, Die Christologie des Hl. Fulgentius von Ruspe, Münster i. W. 1930 und die o. Anm. 1 genannten Arbeiten.

³ S. etwa Vita Fulg. 8.

⁴ S. Vita Fulg. 19. 24; vgl. Fulg. ep. 5. 15–17. S. H.-J. Diesner, Fulgentius . . . passim.

⁵ Die antihäretische Tendenz ist bereits bei Victor Vitensis und seinen Zeitgenossen sehr

er auch diese Auseinandersetzungen, vor allem seit seiner Bischofsweihe und verstärkt seit seiner Verteidigung gegen Thrasamund in Karthago¹, zu einem großen Teil mit. Er hat zweifellos die antiarianische Polemik stärker gefördert als seinerzeit Eugenius von Karthago, Vigilius von Thapsus oder auch Victor von Vita, der allzu sehr auf die Hagiographie eingeeengt war²; weithin hat er auf der Grundlage der Schrift und der augustinischen Lehre durch Schriftbeweis, aber in geschicktem kasuistischen Verfahren der arianischen Argumentation den Boden entzogen, so daß die ideologischen und politischen Machthaber nach wie vor auf die Methoden der äußeren Gewalt zurückgriffen. Hierauf antworteten Fulgentius und die Seinen mit dogmatischer Entschiedenheit, oft sogar mit einer „Theologie des Hasses“, wobei Rückgriffe auf Augustins Äußerungen im antihäretischen Kampf nicht selten waren³. Literarische Reminiszenzen boten sich, wie schon bei Eugenius, Victor oder Vigilius, zumindest an; die Frage dürfte eine eigene Untersuchung erfordern. — Ansätze zu Greuel- und Lasterkatalogen der Häretiker finden sich bereits bei Victor von Vita und wurden inmitten der „passions épiques“⁴ und der liebevoll ausgeführten hagiographischen Schemata besonders wirkungsvoll. Aber Fulgentius oder sein Biograph Ferrandus waren keinesfalls zurückhaltender. Manche Gegner wurden auch persönlich verunglimpft⁵; und Fulgentius bringt es in seinem Werk an Thrasamund — gleich einem Hofdichter — durchaus fertig, den Barbarenherrscher als mit allen Kardinaltugenden ausgezeichneten *piissimus rex* zu feiern und ihm den

stark und nicht auf den Antiarianismus eingegrenzt (vgl. Hist. pers. Afr. prov. II, 1; II, 69 [Liber fidei catholicae]; III, 71 [unecht]).

¹ Zwischen 515 und 517, s. H.-J. Diesner, Fulgentius . . . , 8 et passim.

² Alle drei sind jedoch als konsequent antiarianische Theologen hervorzuheben. Eugenius hat neben seinen Vict. Vit. II, 101 genannten *confratres* zumindest starken Anteil an dem „Liber fidei catholicae“, der anlässlich des Gesprächs von 484 übergeben wurde (im einzelnen kontrovers). In Victors Nähe gehört die stark antiarianische und promonastische „Passio septem monachorum“. Fulgentius übertrifft diese Schriftsteller jedoch schon durch die Zahl und Bedeutung seiner antiarianischen Schriften (etwa: Ad Thrasamundum regem; Contra sermonem Fastidiosi Ariani; Contra Fabianum; De trinitate ad Felicem) und seiner sonstigen antihäretischen Libellistik (Ad Monimum; De veritate praedestinationis et gratiae Dei; Contra Faustum Reiensem). S. auch H.-J. Diesner, Fulgentius . . . , passim.

³ Grundsätzliches zur Haßtheologie: C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums, 2 Bde., München 1954, passim.

⁴ S. Chr. Courtois, Victor de Vita . . . , 85 in Anknüpfung an H. Delehayce.

⁵ So Fastidiosus in der Schrift „Contra sermonem Fastidiosi Ariani“. Der vom Katholizismus zum Arianismus konvertierte Fastidiosus hatte auch gegen die Donatisten polemisiert und sich dabei verschiedener Plagiate schuldig gemacht. Der davon auch betroffene Fulgentius bezeichnet ihn aber nicht nur als Dieb usw., sondern urteilt über den Konvertiten folgendermaßen: *Fastidiosi sermonem . . . quem novimus post Christianam fidem, post monachi professionem, post presbyterii honorem, quem in conspectu hominum cepit, et coram Domino non habuit, a via veritatis aversum, et suae prorsus redemptionis oblitum. factum fuisse fornicationis ac luxuriae servum, et ex hoc respuere maiestatis divinae servitium . . . Haec enim quae catholicae veritati Fastidiosus plena falsitatis et perversitatis obiecit* (Contra serm. Fastid. Ar. 1. 11).

Übertritt zum Katholizismus anzuraten: Die getreuen Untertanen des Königs gelten aber fast gleichzeitig als üble Ketzer und Verfolger, denen kein katholischer Provinziale über den Weg trauen kann¹. In Werken, die der Gnaden- und Prädestinationslehre gewidmet sind und somit mehr im Zusammenhang mit dem antipelagianischen Kampf stehen, werden die Laster und Sünden der Gegner und die dafür zu erwartenden Strafen noch weiter ausgemalt. Hier und da zumindest ist eine Befriedigung darüber zu verspüren, daß alle Sünder – und die Häretiker gehörten diesen automatisch zu – für ihre *superbia* und *perversitas* jenseitige Strafen zu erwarten hatten².

Das Einfließen einer Haßtheologie ist psychologisch verständlich; die Bedrängten konnten nicht immer wählerisch sein und waren durch die oft jahrzehntelangen Kämpfe „erschöpft“. Mit der einseitigen Hervorkehrung der Askese, der Martyriumsbereitschaft und der unbedingten Glaubenstreue begaben sie sich jedoch, da von außen nicht viel Hilfe zu erwarten war, in die Isolierung; die der Lage des Donatismus im 4. und frühen 5. Jh. vergleichbare Situation des vandalenzeitlichen Katholizismus hat daher neben anerkannt positiven Zügen auch negative Eigenheiten wie Puritanismus, dogmatisch bedingten Haß und Martyriumssucht gefördert, die man früher den Schismatikern vorgeworfen hatte. Der Umkehrung der äußeren Situation – drastisch gesagt, der Machtverhältnisse – entsprach eben auch weithin eine Umkehrung der Verhaltensweisen.

Bekanntlich war der Katholizismus weder zur Zeit Hunerichs noch in der Periode Thrasamunds von allen äußeren Verbindungen und jeder überseeischen Hilfe abgeschnitten. Die byzantinische Regierung, die Katholiken im Osten und in Italien, vor allem auch das Papsttum, haben den Verfolgten oft moralische und teilweise auch materielle Hilfe gewährt. Die Hilfe wurde von Männern wie Eugenius, Victor von Vita und Fulgentius von Ruspe dankbar entgegengenommen³, wobei in der Zeit des akacianischen Schismas freilich auf den Osten in keiner Weise gebaut werden konnte. Die schnell einsetzende Entfremdung mit Byzanz wirkte bis in die Zeit Justinians nach, kam aber auch der Verbindung des afrikanischen Katholizismus mit Rom zugute. Es sieht tatsächlich fast wie eine gesetzmäßige Entwicklung aus, wenn der päpstliche Primat jetzt immer rückhaltloser anerkannt wurde: Auf der von Leo I. abgeschlossenen Grundlage erkannte z. B. Eugenius die römische Kirche als *caput omnium ecclesiarum* (Vict. Vit. II, 43) an, was ihn wohl auch als Verfechter des Augustinwortes vom Vorrang des römischen Stuhles und von dessen Autorität in Glaubens-

¹ S. P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964³, 198 (im Anschluß an C. Lambot) mit seiner Interpretation des von Fulgentius verfaßten „*Psalmus abecedarius*“.

² So in „*Ad Monimum*“ und in „*De veritate praedestinationis*“; dazu H.-J. Diesner, *Fulgentius . . .*, 42 ff.

³ S. etwa Victor Vit. I, 51 (Kaiser Zenon); II, 2f. (Zenon und Placidia); vgl. II, 38; III, 30. Fulgentius Rusp., cp. 5 (12). Vita Fulg., 8. Ennodius, e p. 3.

dingen¹ rechtfertigen würde. Es nimmt kaum wunder, daß nach der weiteren Festigung der Primatsforderung durch die Päpste Gelasius I., Symmachus und Hormisdas auch Fulgentius von Ruspe – der als Verbannter auf Sardinien von Papst Symmachus unterstützt worden war – diese Entwicklung gutheißt. Jedenfalls bezeichnet er die römische Kirche als *cacumen mundi* (ep. XVII 11, 21) und bekennt sich in dem Werk *De veritate praedestinationis* (II 22, 38), wenn auch etwas verklausuliert, zu der von Gelasius I. proklamierten Doktrin, daß von den beiden gottgesetzten Gewalten die priesterliche die höhere sei²; das ist um so bemerkenswerter, als er auch wiederum als der intensivste Vorkämpfer, zumindest theologisch, der eigenständigen afrikanischen Kirche gelten muß, was offenbar auch ein etwas schwieriges Jonglieren zwischen den Ansprüchen der karthagischen Metropolen und des byzacenischen Primas bedeutete³.

Viele der hier angerührten Probleme sind jedoch nur ungenügend erforscht. Wir möchten sie daher als Aufgabe der beteiligten Forscher ansehen, die man vielleicht in folgende Punkte zusammenfassen kann:

Der Fortfall der Bindung an die weltliche Gewalt und eine fast permanente Verfolgung führten in Nordafrika 1. zur Stärkung des asketisch-monastischen Elementes (Victor von Vita⁴; Fulgentius von Ruspe und sein Kreis). Das Mönchtum bedeutet hier asketische Weltflucht, aber auch zeitweiligen „Ersatz“ der Kirche, deren Aufgaben es hier und da mit übernimmt. Fulgentius schafft letztlich auch als Mönch ein immenses theologisches Werk. 2. Trotz und wegen der Verfolgungen wurde der praktische und der geistig-theologische Kampf gegen die Häresien, vor allem auf der von Augustin gelieferten Grundlage, verstärkt. In erster Linie ging es um eine möglichst offensive Verteidigung gegen den Arianismus; besonders auch religionsgeschichtlich relevant ist es, daß außerdem die Frontstellung gegen Donatismus, Semipelagianismus und Manichäismus erhalten blieb⁵. Natürlich nahm der Kampf gegen den Arianismus weithin die meisten Kräfte in Anspruch. 3. Stützte sich die afrikanische Kirche der Vandalenzeit, unter Weiterführung der augustinischen Tradition, auf das Papsttum, dessen Primat wohl durchgehend anerkannt wurde⁶. Vielleicht nicht zuletzt wegen der von den Päpsten während des akacianischen Schismas gewährten Hilfe fühlten sich maßgebliche afrikanische Theologen zur Stellungnahme gegen den christlichen Orient und gegen Byzanz veranlaßt. Ansätze zu den Auseinandersetzungen, die im Dreikapitelstreit einen besonderen Höhepunkt

¹ S. Augustinus, ep. 43, 3, 7; sermo 131, 10, 10. Vgl. ep. 209.

² S. A. Grillmeier-H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon, 3 Bde., Würzburg 1951–54, Bd. II, S. 3.

³ S. H.-J. Diesner, Fulgentius . . . 27 ff.

⁴ S. Stellen der *Historia persecutionis* wie I, 32f. 35 (Maxima); III, 41 sowie die Victor nahestehende „*Passio septem monachorum*“.

⁵ S. auch H.-J. Diesner, Religionen, Konfessionen und Häresien im vandalenzeitlichen Nordafrika (Forschungen und Fortschritte 1967, H. 3).

⁶ Gegenbeispiele sind mir wenigstens nicht bekannt.

fanden, sind bei Victor von Vita noch nicht zu finden; sie verdichten sich jedoch bei Fulgentius von Ruspe und bei dessen Biographen Ferrandus¹.

5. In der Lehre halten die vandalenzeitlichen „Väter“ im allgemeinen an den Positionen Augustins fest. Im Kampf gegen den Arianismus und die östlichen – teilweise monophysitischen – Einflüsse werden Christologie und Trinitätslehre behauptet und bei Fulgentius noch vertieft². Die ebenfalls auf Augustin fußende Gnaden- und Prädestinationslehre wird in der Auseinandersetzung mit dem Semipelagianismus weiter gefestigt³.

¹ Hinweise finden sich im Briefwechsel des Fulgentius mit den sog. skythischen Mönchen (ep. 15–17) und in der besorgten Warnung des Eulalius von Syrakus an Fulgentius vor einer Reise in den Orient (Thebais): Vita Fulg. 8.

² S. H.-J. Diesner, Fulgentius . . ., 36 ff., 60 ff.

³ S. H.-J. Diesner, Fulgentius . . ., 42 ff., 60 ff.

A Note on Tertullian and the Jews

W. H. C. FREND, CAMBRIDGE

The problem of the relations between Jews and Christians in the second century is a complicated and an important one. The traditional tendency among historians of the early Church has been to number the Jews among the persecutors of the Christians, and the evidence of Justin¹, of the writer of the letter of the Church of Smyrna to that of Philomelium about the death of Polycarp², as well as the reproach against the followers of Montanus that they did not suffer beatings in the synagogues³, has tended to uphold this view, at least so far as the province of Asia is concerned. In the third century Origen added his testimony on the same side⁴. Recently, however, there has been a reaction⁵. Combined with the silence of Jewish sources in the Dispersion, and the prescriptions on Jewish life and conduct contained in the Mishna, scholars have pointed out that far from being antagonists, Jews and Christians were in reality allies over a large field of practice and behaviour in face of the hostility of pagan society directed against them both. It is also asserted that the evidence on which those who would reproach the Jews rely is either susceptible to other interpretations or is too late in date to be relevant to the second century.

In this brief study I am taking the situation in Carthage as revealed by Tertullian at the turn of the third century. We know both from him and from archaeological evidence that there was a large, active and flourishing

¹ For instance, *Dialogue with Trypho*, 16.4, 17.1, 47.4 (cursing of Christians in the synagogues of Asia), 122.2 (Jewish proselytes persecuting Christians).

² Eusebius, *Hist. Eccl.*, iv. 15, 26 and 29 ('the Jews were extremely zealous as is their custom in assisting at this', i.e. preparing the stake at which Polycarp was to be burnt). For the early dating of Eusebius' account of Polycarp's martyrdom, see H. von Campenhausen, *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums*, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl.*, 1957, 8 ff.

³ Eusebius, *Hist. Eccl.* v, 16.12.

⁴ *Contra Celsum*, vi. 27.

⁵ First represented by J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, London, 1934, 136 and 150; taken up by Y. F. Baer, *Israel, the Christian Church and the Roman Empire*, *Scripta Hierosolymitana*, vii, 1961, 102-104 and by Fergus Millar in *Journal of Roman Studies* (= *JRS*), lvi, 1966, 232-234.

Jewish community in Carthage at this time¹. Many still used Hebrew² and this, together with the tradition of providing the Synagogue with some of its outstanding rabbis, would make Carthaginian Judaism a particularly important field of study³. Moreover, at a time when so much Christian activity was concentrated on the cemeteries, it is surely significant to find among the hundreds of Jewish graves cut into the sides of the Jebel Khaoui north of the city some which were recognised by the excavators over seventy years ago as Christian⁴. It would appear that at least some of the recruits to the Church in Carthage came from Judaism and that the links between the two religions were close.

This moreover is what Tertullian would lead us to believe. He betrays the fact for instance, that some Christians still observed the Jewish sabbath⁵, and that despite his affirmations to the contrary, they also observed the Jewish prescriptions that no flesh should be eaten from which the blood had not been drawn⁶. Elsewhere we learn that Christian virgins veiled themselves, as did Jewish⁷. In its organisation also the Carthaginian Church for centuries retained the use of *seniores*⁸, that is lay-elders charged with administration, as did the synagogues of the west, and its councils numbering even at this period seventy bishops plus one (the bishop of Carthage) may be paralleled to the numbers of the Sanhedrin⁹. Certainly the Old Testament bias of the African concept of the priesthood cannot be ignored. The African Bible even of Tertullian's day seems to have owed something to direct Jewish influence¹⁰. It would be difficult not to agree with Tertullian when he states that in his day Christianity stood near to the Jewish religion¹¹, and his

¹ On the size and significance of the Jewish cemetery at Gamart, see P. Delattre, *Gamart ou la nécropole juive à Carthage*, Paris, 1895. For Jewish proselytising at this time, Tertullian, *Adversus Iudaeos*, i.

² Tertullian, *Apol.* 18. *Hebraei retro, qui nunc Iudaei: igitur et litterae hebraeae, et eloquium*. For a Hebrew inscription from Volubilis in Morocco, see Ph. Berger, *Bull. Arch. du Comité des travaux historiques*, 1892, p. 64. It related to a daughter of a rabbi.

³ See M. Simon's study, *Le Judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne*, *Rev. d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 1946, 1-145, especially pp. 23-27.

⁴ P. Delattre, *op. cit.*, It is interesting too, to find what became the typical Christian invocation *in pace* associated with the seven-branch candlestick, *CIL*, viii, 14101 and 14104. For the importance of *arae* to the Christians see Tertullian, *Ad Scapulam* 3.

⁵ *De Jejunio adversus Psychicos*, 14.3 (*CSEL*, 20, 293).

⁶ *Apol.* 9.13, contrasted with *ibid.*, 21.2.

⁷ *De Virginitate* Velandis, xii, 1, and *De Corona*, iv, 3. In general, see R. P. C. Hanson, *Notes on Tertullian's Interpretation of Scripture*, *Journal of Theological Studies* (= *JTS*) n. s. xii, 1961, 273-279.

⁸ See my note *The Seniores Laici and the Origins of the Church in North Africa*, *JTS*, n. s. xii, 1961, 280-284.

⁹ Derived from Numbers 11¹⁶. Agrippinus' council which decided *circa* 220 that converted heretics must be baptised anew consisted of seventy bishops together with himself (Augustine, *De Unico Baptismo*, xiii, 22). In 311 Secundus of Tigisis, Primate of Numidia, was accompanied by the same number of bishops on his journey to Carthage to elect a successor to Mensurius (Augustine, *Ad Catholicos Epistola*, xviii, 46).

¹⁰ I owe this information to Professor Christine Mohrmann.

¹¹ Tertullian, *Apol.* 16.3.

affirmation that Christians were often called by the Jews 'Nazarenes' indicates even a Judaeo-Christian element in the community¹. The Carthaginian Jews, to judge from the use of this name, regarded the Christians as heretic Jews rather than adherents of a new religion.

Outwardly too, Jews and Christians must have maintained a common front against paganism in so far as both were people of the Book, of the Law, and practised a strictly disciplined way of life dependent on religious precept, whereas the pagans were none of these things. Christian *halacha* was as legalistic as its Jewish rival. But such attitudes would not also preclude fratricidal strife with the Jews as the wealthy, powerful, long-established religion with a traditional place in society using every means to drive its upstart rival from the field². These means included, as in St Paul's, Justin's and Polycarp's day, either direct action against the Christians or indirect by stirring up latent popular fanaticism against them.

Tertullian's attitude illustrates both aspects of Jewish-Christian relations and enables his statements about the persecution of Christians by Jews to be seen in perspective. Though he does not acknowledge the fact, it is evident that many of the regulations through which he sought to insulate the Christian from the surrounding pagan world, discussed in *De Idololatria*, could only be derived from current Jewish practice. Baer has pointed out how the same casuistical problems put forward for discussion by Tertullian are found in current Jewish Baraita³. For instance, what was a Christian to do about referring to an idol whose name happened to form part of a place-name? Tertullian is adamant, 'Thou shalt not mention the name of other gods' (Ex. 23¹³), and his advice was echoed by the Jews in a similar situation⁴. Again, both Tertullian and the Jews would instruct their followers to accept pagan invitations only if there was no mention of any pagan cult act, though Tertullian would be even more restrictive than the Jews⁵.

The *De Idololatria*, written perhaps in Tertullian's pre-Montanist period, shows Jews and Christians as co-belligerents against paganism. Both would have agreed that it was better to die than to trifle with idolatry⁶. But Tertullian gives the Jews no credit for their example and more often

¹ Adv. Marcionem, iv. 8 (ed. Kroymann, CSEL, 47, 437). *Nos Iudaei Nazarenos appellant.*

² That this corresponds to the contemporary picture of Judaism see Origen, Homil. in Canticum Cantorum ii (ed. Baehrens, p. 168), the Jews represented as *ὁ πᾶσι λαός*; *λαός* or *ὁ πᾶσι λαός*.

³ Y. F. Baer, op. cit., 88-93.

⁴ *De Idololatria* xx (ed. Reifferscheid-Wissowa, CSEL, 20), 54. Compare Sanhedrin, 63b.

⁵ Ibid., xvi, Compare Aboda Zara 1.3 (ed. Elmslie, Cambridge Texts and Studies viii. 2, ff. 6-7).

⁶ Tertullian *ibid.*, xxiv. The Jewish conditions of martyrdom are set out in Jewish Encyclopaedia, art. "Martyrdom, Restriction of".

he sees them as benighted and embittered opponents. The *Adversus Iudaeos* is not one of his more telling scripts, lacking the snap and fire of his work against pagans, Gnostics and doubters, but it shows his willingness to throw himself into an argument and refute the Jews when he felt others were letting the opportunity slip. 'They began the blasphemies against the Christians'¹, and without pity he points to the accuracy of the attribution of the Davidic prophecy referring to the 'destruction of the city' by 'the people of the prince' (Dan. 9²⁶) to the destruction of Jerusalem by Titus². Elsewhere, in *De Spectaculis*, whose thesis that Christians should not attend theatres shows Tertullian deriving his arguments apparently directly from rabbinic teaching, he reserves for the Jews the climax of his terrible but majestic description of the Judgement. Pagan magistrates, actors, charioteers, philosophers might be spied 'groaning in the depths of darkness', but 'not even then', says Tertullian, 'would I wish to see them in my desire to turn an insatiable gaze on them who vented their rage and fury on the Lord'³. The Jews would have real cause for their traditional lugubriousness on that Day.

Was this intellectual prejudice and propaganda or was it based on deep-felt experience at the hands of the Jews? *De Spectaculis* is one of Tertullian's earlier works, usually dated to around 200, but significantly perhaps, those writings that mark the outset of his career as a Christian provide a clue. The *Adversus Nationes* and *Apologeticum*, both dating to 197, contain an angry description of Jewish tactics against the Christians, and the reason for their hostility. The Jewish community is charged with being the 'seminarium' or seed-plot of every calumny against the Christians⁴, and the incident which Tertullian describes as evidence, namely a Jew whom, as a *bestiarius* in the amphitheatre he could characterise as a renegade, carrying about an Onocetes picture labelled 'the god of the Christians, ass-begotten'⁵ cannot easily be dismissed. Donkey-worship was attributed to the Jews. It was an obvious point to turn against the Christians. The Alaxamenos inscription in Rome shows that it was. The aim was to excite popular hatred and ridicule against the Christians, and it succeeded. The crowd, Tertullian says, was prepared 'to believe even this wretched Jew'⁶. Why not? It was a chance to spread slanders against us.' The fact that this Jew was a renegade was not mentioned by Tertullian in order to acquit the Jews of blame, but to make their action in using such means appear the more despicable. And the reason — as usual Tertullian sums it up in a

¹ Adv. Iudaeos (ed. Kroymann, CSEL, 70, 323), 13, *ab illis enim coepit infamia*.

² Ibid., 8.

³ De Spectaculis (ed. Rendall) 30.

⁴ Adv. Nationes, i. 14. *Quid enim? Aliud genus (the Jews) seminari(um) est infamiae nostrae*.

⁵ Apol. 16.12. For the significance of the Onocetes gibe see J. Préaux, *Deus Christianorum Onocetes*, Latomus, 44, 1966, 639—654.

⁶ *Et credidit vulgus infami Iudaeo*.

single pithy sentence — 'Count the outsiders and you count its (Christianity's) enemies — the Jews its peculiar enemies from rivalry, the soldiers for blackmail . . .'.¹ The Jews come first on Tertullian's list, for they more than anyone else stood to lose by the spread of Christianity. In this respect Carthage in 197 presented the same picture as that described by Justin in Ephesus sixty years before, or by *I Clement* in his account of the Neronian persecution².

Nor was the danger to abate. Fifteen years later about A. D. 212 Tertullian, now a Montanist, wrote a mordant attack on the Gnostics and those Catholics whom he considered their allies, who were advocating that Christians should not voluntarily present themselves for martyrdom. This was *Scorpiace* — *the antidote to the scorpion's bite*, that of 'the little beasts that trouble our sect, that I may effect cures'³ explains their author. Against these hidden enemies every Christian who confessed Christ's name carried with him the keys of St. Peter⁴. Then Tertullian turns to those who might transport even to the world beyond the 'whole series of means proper to the intimidation of Christians'. First among these once again come the synagogues. 'Will you plant there both synagogues of the Jews — the fountainheads of the persecutions — before which the apostles were scourged, and heathen assemblages with their own circus indeed, where they readily take up the cry, "Death to the third race"⁵.' It has recently been urged that the reference to the 'synagogues of the Jews' has no contemporary significance⁶ because Tertullian goes on to refer to the scourging of the apostles in them. If one takes the sentence as a whole, however, with its mention of shouts of 'Death to the third race', it must be obvious that Tertullian was thinking of what was happening in Carthage there and then. He was a journalist, not an antiquary, and the reference to the apostles is there for emphasis. He had already cited Jesus' warning (Matt. 10^{16ff.}) that His followers would have to face scourgings in the synagogues (Ch. 9). Now he wants to show that this, together with pagan persecutions, were taking place now, that it was in the divine dispensation, that it would persist to the end of the age and that thence was salvation. The Gnostics and other cowardly Christians must realise the consequences of failure to follow the apostolic example. In the previous decade the *fons* of the persecutions,

¹ Apol. 7.3. *Tot hostes eius quot extranei et quidem proprie ex aemulatione Iudaei, ex concussione milites . . .*

² *I Clement*, 5.2 — the deaths of the Apostles *διὰ ζήλον καὶ φθόνον*, envy as the main-spring of fratricidal strife within Israel.

³ *Scorpiace*, 1 (ed. Reifferscheid and Wissowa, CSEL, 20).

⁴ *Ibid.* 10. For an earlier dating, circa 204, see T. D. Barnes, *Scorpiace*, JTS, n. s. xx, Oct. 1969.

⁵ *Ibid.*, *Illic constitues et synagogas Iudaeorum, fontes persecutionum, apud quas apostoli perpassi sunt, et populos nationum cum suo quidem circo, ubi facile conclamant; usque quo genus tertium?*

⁶ See Fergus Millar, loc. cit., 234.

whence they were inspired, had not altered. At the end of the same piece Tertullian returns to his theme. The trials of the Christians of his own day were exactly foreshadowed by the sufferings of the apostles and their followers as set out in Acts. 'The prisons are there and the chains, and the scourges and great stones and the swords and the onsets of the Jews and the assemblies of the heathen and the indictments of the tribunes . . . these need no interpreter'¹. Carthage at the turn of the third century held the same peril for the Christian as Smyrna in the time of Polycarp. It is not unreasonable to suggest following Tertullian that in both cities 'Jews and pagans were united in common action'², for very different motives certainly, but for the Christians it meant a simmering hatred liable to break out on any trivial pretext in savage acts of persecution.

In Carthage Jewish hostility persisted for a long time. A generation later after the Decian persecution, Cyprian was complaining to Pope Cornelius that the Christians in Carthage had been suffering from the threats of the heathen and the Jews as well as treachery in their own ranks³. Curiously enough Smyrna again provides a parallel situation with Jews and pagans making common cause against the confessor Pionius⁴.

It is true that neither the North African Jews nor indeed those from any part of the Dispersion have left their own record of these events. On that account however there is no reason to call in question the evidence of contemporary Christian writers. The story they tell is a consistent one and inherently probable. The Jews could claim to offer the genuine tradition and true example of opposition to Greco-Roman idolatry. In North Africa they were still characterised as *alienam Romano imperio* in the time of Honorius⁵. At the same time, as we know from Josephus, they held out the prospect of salvation to the pagans on condition that they accepted Judaism⁶. In this dual mission, however, they could brook no rivalry. From the expulsion of Christians from the synagogues to the bitter literary warfare that has left its memorials in the *Letter of Barnabas*, Justin's *Dialogue with Trypho*, and the life and work of Marcion, it was both natural and fatally easy to pass to outright persecution. The means lay ready to hand, for the Jews were but the Christians were not *religio licita*. The pages of Tertullian enlighten both the positive and negative sides of the Jewish-Christian relationship. The latter was hardly, as has been claimed, 'largely irrelevant to the principal conflict between Christianity and its pagan environment'⁷. On the contrary, *synagogae Judaeorum fontes persecutionum* was a fact. It was simply the Carthaginian expression of the *contrarias sibi* aspect of Judaism and Christianity that struck Sulpicius Severus so forcibly even at the end of the fourth century⁸.

¹ Scorpiace 15, p. 178.

² As I have said in *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 323.

³ Ep. 59.2 (ed. Hartel, p. 668).

⁵ Cod. Theod., xvi, 8.19.

⁷ Fergus Millar, loc. cit., 234.

⁴ Mart. S. Pionii, (ed. Knopf/Krüger) 4.8.

⁶ Josephus, Adv. Apionem, ii, 36.261.

⁸ Chronicon (ed. Halm), ii. 30.6.

Theodosius and the Thessalonian Massacre Revisited — yet again

C. W. R. LARSON, Painesville, Ohio

Perhaps few modern historians have found the Emperor Theodosius I a really sympathetic figure, insofar as they have thought of him as a person at all. It is almost a hundred years since the last full length portrait of him was offered¹. He tends, rather, to come up tangentially — as a foil in portraits of Ambrose², or as one who strove but failed to stem the decline of Rome³, or as the official establisher of Christianity in studies of church-state relations⁴. Moreover, in a period of prevailing liberalism there has been little sympathy for established religions and aggressive orthodoxies. His very success in realizing the old Roman dream of a cultural unity in which *pietas* is the obverse of *Romanitas*, a dream professed before him by Augustus, Diocletian, and Constantine among others, that success has tended to make him uncongenial at the least.

Thus, particularly if one did not work out just which laws were his own and which not, it was not difficult to agree with Bury's label, "that savage legislator"⁵; and many now share the distaste expressed recently by A. H. M. Jones for his "bigoted and fanatical piety"⁶.

Still, however little one might appreciate Theodosius' stern efforts to infuse the blood of Nicene Christianity into a fading empire, the crux of the antipathy has always been his responsibility for the Thessalonian massacre. Our information is that in response to a riot in which the Gothic commandant of Thessalonica was murdered, Theodosius ordered a wholesale slaughter of innocent and guilty alike. Realizing his error, he countermanded the

¹ Gùldenpenning, A. and Ifland, J., *Der Kaiser Theodosius der Grosse*, Halle, 1878. There is a very full bibliography on Theodosius in N. Q. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, Philadelphia, Westminster Press, 1960, pp. 124–127.

² For example, Labriolle, P. de, *Saint Ambroise*, Paris, 1908; Palanque, J. R., *S. Ambroise et l'Empire Romain*, Paris, 1933; Dudden, F. Homes, *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 vols., Oxford, 1935; von Campenhausen, Hans Frhr., *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin, 1929.

³ See Cochrane, C. N., *Christianity and Classical Culture*, London, 1944, pp. 318–357.

⁴ Ensslin, W., *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Grossen*, Munich, 1953; von Campenhausen; Greenslade, S. L., *Church and State from Constantine to Theodosius*, London, 1954; King, N. Q.

⁵ *History of the Later Roman Empire*, New York, 1923, 1958, I:411.

⁶ *The Later Roman Empire 284–602*, Oxford, 1964, I:169.

fateful order, but too late to save the city. When the news reached Ambrose, he avoided meeting Theodosius but wrote him that he could not offer the eucharist in his presence, in effect excommunicating him. However, after doing public penance, the emperor was received back into the church and the Christian sources thereafter hail him as a model of humble piety¹.

The event which Ambrose called most atrocious and completely unprecedented staggers our imagination too. This wanton act, "... so cruel that nothing can be put forward in defense of it"², led Hodgkin to say,

That he should have been even tempted to such a monstrous abuse of his absolute power, much more that he should have yielded to the temptation marks him out as one of the Emperors who were unfit to govern, not only as immeasurably below a saint like Marcus Aurelius, or a statesman like Trajan, but, almost, as fit to be classed in the same category with Caligula, Nero, and Commodus³.

That such a man should have been lionized by Christians as "the Great" makes the case even more revolting in the view of some.

From the first, therefore, it has seemed necessary to account for this action. Ambrose, although offering no explicit explanation in his letter of accusation to Theodosius, does stress that he has a vehement temper and suggests that he is subject to being stirred up or soothed quickly by those about him. Five years later, however, in his funeral oration he excuses Theodosius' sin as having "stolen on him through the deceit of others"⁴. Paulinus, Ambrose's secretary and biographer, as well as Augustine follow Ambrose's lead in blaming bad advice⁵. Sozomen, however, preferred the explanation of a fit of rage and Theodoret much elaborated the point — even emperors are human — while also blaming Theodosius' advisor Rufinus⁶.

Modern scholars naturally follow these leads, most seeing the influence of both ungoverned passion and anti-Ambrosian advisors⁷. Some like Palanque are content simply to mention the sort of reasons found in the texts:

... Theodosius had ordered a general massacre of the population. ... Ambrose endeavoured to secure the abrogation of this cruel order. But the Emperor, who had often modified other severe orders given in haste, this time upheld his instruction, so as not to seem to be giving way to priestly influence⁸.

On the other hand, N. Q. King, in one of the most recent and detailed studies, proposes that rage and bad advice are both too facile explanations;

¹ Ambrose, *Epistle* 51, *De Obitu Theodosii* 34, 27; Rufinus, *H. E.* II, 18; Augustine, *Civ. Dei* V, 26; Paulinus, *Vita Amb.* 24; Sozomen, *H. E.* VII, 25; Theodoret, *H. E.* V, 17.

² Manitius, M., in *Cambridge Medieval History*, second ed., 1924, I:257.

³ *The Dynasty of Theodosius*, Oxford, 1899, p. 122.

⁴ *De Ob. Theod.* 34.

⁵ *Vita Amb.* 24; *Civ. Dei* V, 26.

⁶ Soz. *H. E.* VII, 25; Theod. *H. E.* V, 17.

⁷ For example, Dudden; Baynes, N. A. in *Camb. Med. Hist.* I:244; Manitius mentions only the wrath.

⁸ *The Church in the Roman Empire*, trans. of Fliche et Martin vol. III by Ernest Messen-ger, London, 1952, II:700; cf. Palanque's longer study which this work summarizes.

he offers the alternative that the order was "a calculated act of statecraft" designed through exemplary punishment to preserve the delicate balance between Goth and Graeco-Roman¹. However, among modern students there seems to be no great concern for the question of how to account for Theodosius' action, possibly because the ancient sources do not struggle with the question but offer ready answers, from Ambrose's funeral oration on. But this unconcern for the question masks a serious problem in the ancient sources regarding the emperor: Theodosius' character as revealed in the Thessalonian massacre sources is hardly reconcilable with his character as it emerges from the mass of other sources.

In order to appreciate this disparity, one must first realize the enormity of the act in view. Thessalonica was no expendable small town and could not possibly have looked like a safe Lidice to anyone, least of all to Theodosius. That city was the capital of the Diocese of Macedonia, "the second [city] in importance in the Balkan peninsula", the place which he chose at the beginning of his reign to serve as "a strong and sure base for his further operations"². Here, as Gibbon reminds us³, he was on intimate terms with place and populace. Here he had been ill almost to death, here was the cathedral presided over by one of his most revered bishops, Ascholius, who had also baptized him.

Is it conceivable that Theodosius, somehow hardening his heart against all human feeling — and both Ambrose and much other evidence give him a reputation for mercy⁴ — is it conceivable that he could have imagined that he could decimate the populace indiscriminately and still have the city as a stronghold?⁵ Or was he going to sacrifice that city completely for the sake of the rest of the empire? Either alternative is plausible only if we first postulate that he was a consummate fool as well as a monster. But, however odious one finds him, the evidence does not permit the theory that he was a fool.

Jordanes in the middle of the sixth century knew him not only as a courageous soldier in sharp contrast to his predecessors, but also as an emperor "... famed alike for his *acuteness and discretion*"⁶. This reputation accords wholly with our evidence — except for the reports about the Thessalonica affair. He was a man of uncommon steadiness before difficult decisions. His entire reign rested upon his ability shrewdly to balance the claims of

¹ P. 68f.

² Manitius, p. 256.

³ *Decline and Fall of the Roman Empire*, 7 vols., ed. J. B. Bury, London, 1901, III:173.

⁴ Ep. 51; see also 57, 4 and 61.

⁵ Paulinus, *Vita Amb.* 24, says the soldiers murdered for three hours and that the city was "almost wiped out"; Theodoret, *H. E.* V, 17, says 7000 fell; Sozomen, however, says only that "a certain number" were condemned and "the appointed number" were slain (*H. E.* VII, 25). Palanque's "ordered a general massacre" seems too strong for the evidence.

⁶ *The Gothic History*, trans. C. C. Microw, New York, 1915, 1960, XXVII: 139; my italics.

barbarians and Romans. Although history records few more urgent advocates of Christianity, he understood that he could not force pagans to become Christian and did not attempt to do so¹. If he understood that, shall we nonetheless suppose that he fondly proposed to reconcile Goth and Roman by slaughtering the latter?

In crisis after crisis the record shows him acting as a cool, thoughtful ruler listening to his advisors, as Ambrose reminded him that a good ruler should², but making his own decisions. His response to the Antioch sedition, especially as spelled out in Downey's exhaustive study³, is that of a patient man, not taking offence when well he might, but listening to pleas for mercy and finding at last a judgement which rejoiced the alienated city. Ambrose is credited with bullying him into an immoral decision in the matter of the Callinicum synagogue, but in any case, the action was deliberate and, granting their type of orthodoxy, quite logical⁴. His response to the later riot in Alexandria was similarly patient, measured, merciful.

Twice confronted by usurpers in the West, in each case he bode his time until finally moving against them with calculated power. His mercy to his defeated enemies was a marvel to many. A less patient man might have dispensed with the young Valentinian altogether; Theodosius doubtless could have but did not. The reputation Jordanes knew was well-deserved; the evidence shows him a man of acuteness and discretion — except for the Thessalonian massacre. How could such a man have given such an order?

This nice psychological problem lies athwart whatever consistent use we try to make of the ancient sources. We disregard it at our peril. Norman Baynes, one of Theodosius' more sympathetic modern interpreters, tried simply to show what he found in the sources — Theodosius the thoughtful as well as Theodosius the tempestuous. Thus he says that the envoys Maximus sent to seek a rapprochement with Theodosius were received "... with the deliberate caution that always characterized his action save when he was seized by some gust of passion . . ."⁵. In other words, Theodosius was always temperate except when he was not! That unhelpful implication is embedded in the ancient records about the Thessalonian massacre and Baynes responsibly reflects it.

Now if one looks at the proffered explanations of the ancients, both types are found to be of little help. The solution by means of a fit of passion explains by saying there is no explanation. In addition, however, Ambrose's letter to Theodosius hardly permits that interpretation. The bishop reveals that he himself knew in advance of the proposed order and had "often petitioned against it". If Theodosius was inflamed, at least his possible

¹ See King's careful analysis of the legislation, pp. 71–86; he especially values Libanius' *Pro Templis* in coming to his conclusions.

² Ep. 51.

³ Glanville Downey, *A History of Antioch in Syria*, Princeton, 1961, pp. 426–433.

⁴ King, p. 66.

⁵ *Camb. Med. Hist.* I: 239.

response was discussed repeatedly. The argument that he was moved by bad advice also tends to rule out the notion of action in a tempestuous rage. Whatever the action was, it was taken deliberately.

At the same time, the thesis of bad advice itself really explains nothing, for the question remains. Why did he take it, he who was eminently experienced in evaluating advisors' counsel? And the record offers no precedent of Theodosius' having accepted such stupid advice as this self-defeating course had to be.

It appears, therefore, that the evidence will not permit the notion of a ruler of fundamental instability with a deep vicious streak through his heart. Much less will it allow a thoughtless bungler. Thus, while a conscientious scholar, liberal or no, could derive from the sources a rationale for the antipagan and moralizing legislation, he would not find in them a plausible and consistent rationale for Theodosius' having commanded a massacre of the order reported in most of our sources. What may we conclude? Two general possibilities occur. It may be that we have here an historical surd because the psychology of Theodosius is quite impenetrable, at least in respect to the Thessalonian matter. Historians, of course, dislike recognizing such surds. The other possibility, perhaps less unattractive, is that the evidence as it stands and as it is ordinarily interpreted does not basically represent what really happened.

Assuredly it is possible to *imagine* a plausible chain of events, more or less different from some of those in the sources. The real problem would be to account for the divergence between such hypothecated events and the records which we do possess. That would necessarily be a separate effort of scrutiny of the reports themselves. However, some elements in it may be quickly suggested. It would be necessary, first, to ponder the significance of the fact that all of the sources are Christian and serve edificatory purposes, springing especially from hagiographic and homiletic interests. One would consider also that all of them appear to have originated in the Western church, particularly in the milieu of Ambrose himself.

Third, it appears that the main difficulties are in the reports of Rufinus, Paulinus, Sozomen and Theodoret; this suggests that a solution could come only from a rigorous process of interpreting these sources through Ambrose's letter to Theodosius and not vice versa. Finally, it would be necessary to weigh Ambrose's surprising reticence and leniency towards Theodosius in this case, the vagueness of details revealed, and the pre-occupation with confrontations between bishop and imperial power which mark his letters.

But that, of course, is another paper. Whether such consideration could actually reconcile the sources for the Thessalonian massacre and the rest of those regarding Theodosius' life remains to be seen. At the least, however, it might confirm the existence of a problem.

Notices sur la collégialité chez Eusèbe de Césarée (Histoire ecclésiastique)

S. PIERSZCZOK, Gniezno

La connaissance de la collectivité spirituelle de toute l'Eglise et le sentiment de la responsabilité pour l'Eglise totale sont des indicateurs sûrs de l'esprit de collégialité épiscopale.

Les relations d'Eusèbe sur les évêques célèbres du II^e et III^e siècles nous fournissent quelques données qui attestent ce sentiment de l'unité dans la foi. Ceci se manifeste avant tout dans l'échange abondant de lettres épiscopales. Une des plus anciennes lettres connues par Eusèbe est : «une lettre grande et admirable rédigée de la part de l'Eglise des Romains pour l'Eglise des Corinthiens (HE III, 16). Sous ce Clément . . . l'Eglise de Rome envoya aux Corinthiens une très importante lettre pour les réconcilier dans la paix et pour renouveler leur foi» (V, 6, 3).

Dans le livre III, 36, Eusèbe a décrit l'action d'Ignace dans toute l'Eglise, qui «affermissait les Eglises par ses entretiens et ses exhortations partout où il passait» (III, 4). Il y a donné aussi la correspondance de Polycarpe avec la communauté des Philippiens et avec Ignace.

Eusèbe relate assez amplement l'activité pleine de ferveur de Denys, l'évêque de Corinthe, s'exprimant par ces mots : «Il fit largement participer à son activité divine non seulement ceux, qui lui étaient soumis, mais encore ceux des pays étrangers» (IV, 23). Le dossier de ses lettres «catholiques» est abondant. Eusèbe mentionne : une lettre à l'Eglise des Lacédémoniens, une lettre à l'Eglise d'Athènes, une lettre à l'Eglise de Nicomédie, une lettre à l'Eglise de Gortyne et à d'autres Eglises de Crète, une lettre à l'Eglise d'Amastrie et à d'autres Eglises du Pont, une lettre aux fidèles de Knossos dans laquelle Denys exhorte l'évêque de l'Eglise Pinytes, une lettre aux Romains adressée à Soter.

Ces lettres sont une intervention directe au sujet de la foi, défendant l'autorité épiscopale, ou bien contre le rigorisme pénitentiel et conjugal des «enchratiques». Car des Eglises entières sont les destinataires de ces lettres, quoiqu'elles puissent être adressées à leurs évêques. En discutant avec eux Denys se sent un partenaire de plein droit, il se défend contre les reproches de Soter et signale la falsification de ses lettres par ses adversaires (IV, 23, 10-12).

Une lettre nommée «Lettre des Eglises de Vienne et de Lyon aux frères d'Asie et de Phrygie» reprend un problème analogue. En décrivant en

détail les souffrances de leurs propres martyrs elle se solidarise en même temps avec l'attitude antimontaniste de ses destinataires. Selon Nautin¹ le fond de cette lettre était le suivant : — Les adversaires de l'évêque d'Ephèse, Polycrate (les martyrs ou rigoristes pénitentiaires et les encrati-ques) le dénoncent à Rome. En se défendant, Polycrate cherche un appui auprès des évêques les plus importants de l'Occident, entre autres, ceux de Lyon et de Vienne. Au nom de ces communautés Irénée rédige une lettre démontrant que ces Eglises, pratiquant une discipline pénitentiaire correcte, ne sont pas moins zélées que les asiatiques et ont déjà leurs propres martyrs admirables. Les confesseurs de Lyon ajoutent à la lettre commune leur propre billet à l'évêque de Rome Eleuthère, en recommandant Irénée, comme preuve de la concorde et de l'unité des Eglises gauloises (V, 4, 2).

Eusèbe possédait une lettre d'un évêque inconnu, lettre citée par fragments, qui fait preuve d'une action d'ensemble des prêtres et des fidèles des différentes communautés de Phrygie contre le montanisme. — «Les fidèles d'Asie se réunirent souvent à cette fin en de nombreux endroits de l'Asie; ils examinèrent les discours récents et montrèrent qu'ils étaient profanes» (V, 16). Certains savants jugent que c'étaient de vrais premiers synodes².

Une manifestation ultérieure de l'esprit collégial sont les lettres pastorales collectives condamnant le montanisme. Eusèbe cite la lettre de l'évêque d'Antioche, Sérapion, avec les signatures de quelques autres évêques. Eusèbe ajoute : «Il y a encore dans les écrits que nous citons les signatures autographes d'un grand nombre d'autres évêques en accord avec ceux-ci» (V, XIX, 4).

L'affaire de la date pour fêter Pâques, comme le relate assez exactement Eusèbe, était une occasion d'échanger leurs opinions entre les évêques de l'Orient et de l'Occident. — «Des synodes et des assemblées d'évêques se réunirent donc à ce sujet» (V, 23). Eusèbe rapporte que les synodes de Palestine, de Rome, du Pont, de la Gaule, d'Osroène et beaucoup d'autres se sont prononcés pour fêter Pâques le dimanche (V, 23). Une lettre de Polycrate, évêque d'Ephèse, à Victor explique le point de vue des évêques d'Asie. Elle se termine par la remarque qu'un nombre considérable d'évêques fait corps avec lui. — «Leurs noms, si je les écrivais, seraient très nombreux» (V, 24, 8). Lorsqu'à ce sujet Victor avança le projet d'excommunier les Eglises asiatiques, alors «cela ne plaît pas à tous les évêques . . . , et l'on a encore leurs paroles : ils s'adressent à Victor d'une façon fort tranchante» (V, 24, 12-17). Parmi ces lettres Eusèbe cite amplement la lettre d'Irénée — «Il s'entretenait par lettres non seulement avec Victor, mais encore avec

¹ Nautin P., *Lettres et Ecrivains chrétiens des II^e et III^e s.*, p. 60.

² De Labriolle P., *La Crise Montaniste*, p. 30. Batiffol P., *L'Eglise naissante et le catholicisme*, p. 265. Bardy G., *La Théologie de l'Eglise de St. Clément de Rome à St. Irénée*, p. 203.

un très grand nombre de différents chefs d'Eglises, — des choses analogues au sujet de la question agitée entre eux» (V, 24).

Ainsi les évêques de Palestine paraissent dans cette affaire d'accord, indiquant qu'ils s'étaient consultés sur l'affaire avec Alexandrie, et qu'ils envoient les copies de la lettre *κατὰ πᾶσαν παροικίαν* (V, 25).

Eusèbe ne donne aucun détail dans l'affaire de la forme d'organisation de ce synod au sujet pascal. Il donne seulement les noms de ceux qui présidaient ces synodes; en Palestine, — Théophile de Césarée et Narcisse de Jérusalem; à Rome — Victor; à Pont — Palmas *ὡς ἀρχαιότατος* (V, 23, 3).

H. Lietzmann est d'avis qu'on ne peut pas attribuer à ces synodes aucune autorité *ex se*, ils ne sont pas l'instance en dernier ressort, au-dessus des participants¹.

Dans un certain cas, une proposition collective des évêques devait être soutenue par l'opinion d'un théologien éminent. Les évêques arabes ont demandés à Origène de prendre part à la discussion avec Berylle, évêque de Bostra, qu'ils n'arrivaient pas à convaincre quoique «un très grand nombre d'évêques eussent eu avec cet homme des discussions et des entretiens» (IV, 33, 2).

En l'an 215, «un très grand concile fut assemblé à Rome: il comptait soixante évêques, encore un plus grand nombre de prêtres et de diacres, . . . une décision fut prise par tous» (IV, 43, 2). On a constaté que c'était nécessaire à cause de la division qui menaçait l'Eglise de Rome; entre les partisans du rigoriste Novatien (nommé par erreur Novat, par Eusèbe) et Corneille. Eusèbe avait en main une lettre de Corneille à Fabius d'Antioche, «qui inclinait quelque peu vers le schisme» (VI, 44, 1). — «Et à la fin de la lettre il donne la liste des évêques qui s'étaient trouvés à Rome et avaient condamné la stupidité de Novat; il indique, en même temps que leurs noms, la chrétienté (*παροικίας*) que chacun d'entre eux gouvernait; il fait également mention de ceux qui n'ont pas été présents à Rome, mais qui ont donné leur sentiment par lettres aux votes des précédents, avec leurs noms et celui des villes auxquelles chacun appartenait et d'où il écrivait» (VI, 43, 21–22).

Denys d'Alexandrie est aussi l'objet de louanges d'Eusèbe pour l'intérêt qu'il prend aux problèmes généraux de l'Eglise. Il écrivait à Corneille en réponse à sa lettre au sujet de l'affaire de Novatien (VI, 46, 3), ainsi qu'à Novatien lui-même, désirant le convertir (VI, 45). En outre, Eusèbe fait mention de dix autres lettres de Denys, dont le contenu est anti-rigoriste et anti-novatien (VI, 46).

Le même Denys entourait de soins l'esprit collégial d'une autre façon. Etant sur le terrain de sa province d'Arsinoé, il convoqua les prêtres et les instituteurs qui demeuraient aux villages, pour les discussions au sujet

¹ Lietzmann H., *Geschichte der alten Kirche*, Bd. 2, S. 58/59.

des erreurs de l'évêque Nepos (VII, 24). — «Des autres frères se réjouissaient de la conférence, de l'assentiment et de l'accord de tous» (VII, 24, 9).

Eusèbe relatant en détail l'affaire de Paul de Samosate, signale que, avant même le célèbre Synode qui déposa Paul, huit des plus fameux évêques d'Asie et de Palestine examinaient, en discutant ensemble, les thèses de Paul (VII, 28, 1—2). Le Synode de l'an 268 est connu d'Eusèbe en vertu de la lettre de ses participants à Denys de Rome et à Maxime d'Alexandrie; cette lettre a été envoyée dans toutes les provinces; Eusèbe cite les noms de seize évêques signataires et «tous les autres qui résident avec nous dans les villes et populations voisines: évêques, prêtres et diacres et églises de Dieu» (VII, 30, 2). Bardy trouve que cette énumération est une formalité de style et qu'en réalité l'affaire a été décidée par les évêques seuls¹.

De Vries suppose qu'on a convoqué le Synode à la proposition de l'évêque de Tarse, Hélénos, nommé en premier lieu par Eusèbe (30, 2)². Les fonctions de théologien-expert y étaient remplies par Malchien nommé séparément (VII, 29, 2). La nécessité de la communication avec Denys de Rome surgit, entre autres, parce que l'empereur Aurélien décida que la maison épiscopale devait appartenir à ceux, «avec qui correspondaient les évêques de la doctrine chrétienne en Italie et dans la ville de Rome» (VII, 30, 19).

Il faut admirer que ces premiers synodes n'aient pas brisé l'union de l'Eglise malgré différentes traditions locales déjà installées³. Et pourtant, le président de ces débats n'était que «primus inter pares» et la force de l'autorité des synodes se mesure seulement par la puissance de l'autorité réunie des évêques. Il est vrai que les chefs des Eglises apostoliques inspiraient le respect ex se, mais les évêques qui s'occupaient énergiquement des affaires de l'Eglise totale gagnaient de l'influence; parmi d'autres, c'étaient Denys de Corinthe, Irénée, Policrate, Denys d'Alexandrie, Hélénos. Ce sont eux qui ont sauvé l'esprit de collégialité du danger des particularismes locaux et régionaux. Et leur effort effectif se manifeste dans les notes citées d'Eusèbe.

¹ Bardy G., Paul de Samosate, p. 231—232

² De Vries, Der Episkopat auf den Synoden vor Nizäa, ThQS 1963, 274.

³ Cfr. Colson J., L'Episcopat catholique; Collégialité et Primauté, p. 76.

**Note sur la *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*:
Félicité était-elle vraiment l'esclave de Perpétue?**

M. POIRIER, Dijon

La *Passion des saintes Perpétue et Félicité* raconte la première compuration, le baptême, l'emprisonnement, la condamnation et le martyre d'un groupe de jeunes catéchumènes africains, rejoints en prison par leur catéchiste. Cette *Passion*, et tout particulièrement le chapitre 20, dans lequel on voit Perpétue, la grande dame, aider sa compagne Félicité à se relever après l'assaut d'une vache furieuse dans l'arène, seraient fort utiles pour analyser l'influence exercée sur les rapports sociaux par la fraternité chrétienne, s'il était prouvé que Félicité fut bien, comme l'impriment plusieurs manuels modernes d'histoire ou de patristique (Quasten, Altaner, Daniélou), l'esclave de Perpétue.

En fait, le texte lui-même est bien moins explicite. Le terme même d'esclave n'y apparaît pas, sinon dans une citation de l'Écriture où il est pris au sens spirituel de serviteur de Dieu¹. On relève seulement, dans le chapitre consacré à la présentation des personnages: «On arrêta de jeunes catéchumènes: Révocatus et Félicité, sa compagne d'esclavage², Saturninus et Secundulus; parmi ceux-ci se trouvait aussi Vibia Perpetua, de naissance distinguée, d'éducation libérale, mariée selon le rite des matrones; elle avait son père et sa mère, et deux frères, dont l'un était également catéchumène, et un fils en bas âge, encore à la mamelle»³. Révocatus et Félicité sont compagnons d'esclavage. Mais de qui sont-ils les esclaves? De Perpétue?

On se gardera de tirer argument du fait que nulle part dans les vingt-et-un chapitres de la *Passion* Révocatus et Félicité n'apparaissent dépendre, humainement, de Perpétue. Car les autres hypothèses que nous pourrions formuler sur la condition de Félicité impliquent également que les auteurs de la *Passion* ont négligé les liens qui l'attachaient à un maître, ou à une famille. Quels qu'ils soient, les liens sociaux sont laissés de côté ici; les

¹ *Passio*, 1, 4.

² Le texte grec parallèle (la *Passion* nous a été conservée dans les deux langues) porte: Révocatus et Félicité, compagnons d'esclavage, . . . (σύνδουλοι).

³ *Apprehensi sunt adolescentes catechumeni: Revocatus et Felicitas, conserva eius, Saturninus et Secundulus; inter hos et Vibia Perpetua, honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta, habens patrem et matrem et fratres duos, alterum aequè catechumenum, et filium infantem ad ubera* (*Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, 2, 1-2; ed. van Beek, Nijmegen, 1936).

compagnons de Félicité sont présentés aussi bien qu'elle-même en dehors de tout attachement humain; il n'est fait d'exception que pour Perpétue, parce que les pressions exercées par un père païen de bonne famille, un homme distingué à qui est ouvert un accès auprès du procureur, constituent l'effort le plus puissant qui soit tenté contre les martyrs par leur Ennemi.

Laissons donc le silence des autres chapitres, et revenons au texte qui nous a d'abord arrêtés. Il ne dit pas que Perpétue soit la maîtresse des deux compagnons d'esclavage. De la manière dont est présentée l'énumération, il est seulement légitime de déduire ceci: l'auteur a voulu souligner le caractère exceptionnel de la haute condition sociale de Vibia Perpetua (préparant ainsi les pressions morales particulières qu'elle affrontera), au milieu de compagnons certainement plus humbles. Croit-on que ce contraste n'aurait pas été encore mieux souligné si l'on avait indiqué explicitement que les deux premiers nommés étaient les propres esclaves de la dernière? Dès lors, s'ils l'étaient, le silence du rédacteur n'est guère explicable ici. Mais l'étaient-ils?

Etaient-ils même esclaves? Félicité est la compagne d'esclavage de Révocat, sa *conserva*. Mais avec l'avènement du christianisme le mot *conservus*¹ s'est chargé d'un sens nouveau, il signifie souvent désormais: «compagnon (compagne) dans le service du Seigneur». C'est le cas dans le livre de l'Apocalypse, chez Tertullien, bientôt chez Cyprien². En ce sens, ce sont les six martyrs de notre *Passion* qui pourraient être dits *conservi*. Mais, souvent aussi, le mot indique plus que ce service général du Seigneur commun à tous les fidèles, il désigne alors une association plus précise entre deux chrétiens dans une tâche ou une condition particulières. Cette tâche commune est, déjà dans une lettre de saint Paul, l'annonce de l'Evangile³. Cette condition commune est, dans l'exhortation que Tertullien adresse à sa femme, le mariage⁴. Le rédacteur postérieur des *Actes* de Perpétue et

¹ Il en est de même pour son homologue grec *σύνδουλος*.

² Apoc. 6, 11. Tertullien, De cult. fem., 2, 1, 1: *ancillae dei vivi, conservae et sorores meae*; également De paen., 10, 4. Cyprien Ep., 27, 1, 2; De op. et elem., 23. Sur cette valeur nouvelle prise par *conservus* dans la langue des chrétiens, cf. Chr. Mohrmann, Etudes sur le latin des chrétiens (1961), t. II, p. 367.

³ Coloss. 1, 7.

⁴ Tertullien, Ad uxorem. 1, 1, 1: *dilectissima mihi in domino conserva*, et 1, 8, 5: *conserva carissima*.

Le bilan de l'emploi des divers sens de *conservus* et *conserva* s'établit ainsi selon le Thesaurus:

Pour les deux mots le sens concret, social (*servus eiusdem familiae*) et le sens spirituel, chrétien, sont nettement distingués. De nombreux exemples du premier sens sont relevés chez les auteurs profanes, et du second chez les auteurs ecclésiastiques. Quant au premier sens chez les auteurs ecclésiastiques, le Thesaurus n'en retient aucun exemple pour *conserva* (le texte de notre *Passio*, 2, 1, n'étant cité ni d'une manière ni d'une autre); pour *conservus* il en mentionne cinq.

Deux sont tirés de l'Evangile selon Matthieu, plus précisément de deux paraboles: celle du serviteur à qui son maître royal a remis une dette énorme, et qui veut faire rendre gorge

Félicité interprétera les termes qu'il lit dans la *Passion* en faisant de Révocatus et Félicité le frère et le sœur¹.

Puisqu'eux seuls sont appelés compagnons d'esclavage (ou de service), il ne fait pas de doute que Révocatus et Félicité sont unis par des liens plus étroits que les autres martyrs. Ces liens sont-ils ceux de la parenté? Du mariage par *usus*, sans solennité juridique, celui des petites gens? Cette dernière interprétation expliquerait que, par contraste, le rédacteur note que Perpétue s'est mariée «selon le rite des matrones»; elle a contre elle que, dans la suite du texte, Révocatus n'apparaît jamais plus attaché que les autres à Félicité, même lorsque celle-ci accouche en prison d'une fille qui, en ce cas, serait de lui. On a déjà noté que cette objection tirée du silence du texte vaut de manière égale contre toutes les hypothèses (ni mari ni maître ne se manifestent), et l'on ajoutera ici que le récit est de toute façon étrangement muet sur un autre sentiment, le déchirement qu'a dû ressentir Félicité lorsque son enfant lui a été enlevé aussitôt. «C'est ainsi qu'elle mit au monde une fille, qu'une chrétienne prit pour elle et éleva comme son enfant»², écrit simplement un rédacteur pour qui les tendresses humaines n'existent pas en cette occasion : il lui importe seulement que cet accouchement délivre Félicité à temps pour que tous les martyrs affrontent ensemble leur combat victorieux.

L'affirmation de la condition servile de Félicité est une interprétation moderne du texte, et c'est encore avec beaucoup de prudence que Tillemont écrivait : «Perpétue . . . estoit une jeune femme de 22 ans, de fort bonne naissance, fort bien élevée . . . Ste Félicité estoit d'une extraction moins

à un compagnon de service pour une petite somme (Matt. 18, 28sq.) et celle des serviteurs que le maître surprendra par un retour inopiné, et qu'il trouvera les uns dévoués et vigilants, les autres occupés à rosser leurs compagnons de service et à boire (Matt. 24, 49). Le mot est employé en son sens concret et social, mais la finalité de ces paraboles est spirituelle, et le maître qui y figure n'est autre que le Christ : on voit précisément ici comment les fidèles du Christ seront tout naturellement appelés *conservi*.

Restent trois textes. La référence à Jérôme (Ep. 108, 10) est une simple erreur du Thesaurus : le mot a ici son sens chrétien. Dans les vers de Juvencus (3, 447), il s'agit d'une transposition en hexamètres de la parabole de Matthieu, 18. Tertullien, enfin (Adv. Marc., 4, 29, 9) s'attache à Matt., 24, ainsi qu'au texte parallèle de Luc (12, 42-46) et il développe leur signification spirituelle à partir de leur contenu littéral.

Les auteurs chrétiens semblent n'employer *conservus* en son sens profane et social que dans deux paraboles (dans lesquelles la réalité sociale n'est abordée que comme figure du Royaume spirituel) et dans leurs commentaires. Cependant, les deux articles consultés du Thesaurus n'étant pas des articles exhaustifs, la valeur de ces résultats n'est que celle d'un sondage. La consultation des fiches rassemblées à Munich pour le Thesaurus, mais non utilisées pour la rédaction, permet de compléter ces indications. Tertullien emploie le mot en son sens social une fois (De patientia, 10, 5). En regard, le mot a son sens spécial, chrétien, dans des dizaines de passages des Pères, et *conserva* en particulier est souvent pris au sens d'épouse.

¹ Acta sanctorum Perpetuae et Felicitatis, texte A, 1, 1 et 5, 6.

² Passio, 15, 7 : *Ita enixa est puellam, quam sibi quaedam soror in filiam educavit* (on notera que si Félicité avait été esclave, son maître — ou les héritiers de sa maîtresse, s'il s'agissait de Perpétue — aurait pu revendiquer la possession de l'enfant).

considérable et n'avoit plus ni pere ni mere. Les actes de S. Victor disent qu'elle estoit sœur de Revocat: ceux d'Holstenius se servent d'un terme qui semble marquer qu'ils estoient tous deux esclaves d'un même maistre. Elle estoit mariée et grosse de sept ou huit mois lorsqu'elle fut arrestée¹. A son édition de la *Passio* C. Van Beek a joint les témoignages antiques, essentiellement des sermons d'Augustin et de Quodvultdeus, qui parlent de ce martyr: aucun ne mentionne que Félicité ait été esclave. Et si l'un d'eux cite la parole de saint Paul qui abolit, chez ceux qui vivent dans le Christ, la distinction entre esclave et homme libre, entre homme et femme, c'est pour couronner un développement sur le courage de ces femmes qui ont su, alors qu'elles appartenaient au sexe le plus faible, éгалer et surpasser des hommes; le premier point de la citation de Paul n'est pas exploité². Tout au long de l'antiquité, lorsqu'on lit le texte de notre *Passion* (il fut lu publiquement à l'église jusqu'au temps d'Augustin³), on ne tire pas de *conserva* l'idée que Révocat et Félicité dépendaient d'un maître.

Il serait donc imprudent de chercher dans la *Passion des saintes Perpétue et Félicité* un témoignage sur la considération dont peut jouir une esclave dans un groupe de chrétiens. Révocat et Félicité étaient plus probablement d'humble condition, mais libres, probablement époux, ou sinon proches parents.

¹ Tillemont, *Mémoires* . . . t. 3, 1701, p. 139–140. Ce texte m'a été obligeamment communiqué par B. de Gaiffier.

² Quodvultdeus, *sermo de tempore barbarico*, V, 6, cité par Van Beek dans son édition de la *Passio*, p. 157*. Paul, Gal. 3, 28.

³ Les *testimonia* rassemblés par Van Beek en font foi. V. par exemple p. 153*, ligne 19 (Augustin, *sermo* 282, 2 = ML 38, 1285).

L'Empereur idéal d'après l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin d'Aquilée¹

Françoise THÉLAMON, Rennes

A sa traduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, Rufin d'Aquilée ajoute le récit des événements qui ont eu lieu entre 325 et 395 : étape importante dans l'histoire de l'Eglise, puisque de religion persécutée ou simplement tolérée le Christianisme est devenu religion d'Etat. Or il semble que Rufin ne rend pas vraiment compte de l'évolution des rapports entre l'Eglise et l'Empire au cours de cette période. L'un des aspects de ce problème est la façon dont Rufin conçoit l'Empereur chrétien idéal et ses rapports avec l'Eglise.

Si l'on considère le récit de Rufin dans son ensemble, on s'aperçoit qu'il aboutit à une classification sans nuances et évidemment contestable des Empereurs en deux catégories opposées : les « bons empereurs » et les « mauvais empereurs », dont le règne a été pour l'Eglise ou franchement bénéfique ou franchement nuisible. Pour mieux montrer cette opposition, il a tendance à accentuer les contrastes donc à déformer la vérité historique : ainsi présente-t-il la politique religieuse de Constance, mauvais Empereur type, comme le contraire de celle de Constantin, Prince modèle², car il eût été impensable pour lui de montrer que la politique de Constantin intervenant dans les affaires ecclésiastiques, pour des raisons d'ordre et de paix dans l'Empire, avait pu ouvrir la voie aux immixtions intolérables de Constance.

Rufin opère son classement à partir de sa conception de l'Empereur idéal. Certes depuis Auguste, pour se limiter au cadre de l'Empire romain, bien des auteurs avant lui, tant païens que chrétiens, ont jugé les Empereurs en se référant à une certaine idéologie du bon souverain. Mais Rufin écrit une « histoire ecclésiastique », on pourrait même dire « cléricale », aussi sa conception est-elle fondée avant tout, et presque uniquement, sur ce que doivent être le comportement religieux de l'Empereur et surtout ses rapports avec l'Eglise : l'Empereur idéal est pour lui un *religiosus princeps*, un pieux empereur³. Aussi présente-t-il divers « bons Empereurs » qui se ressemblent tous : c'est le cas en particulier pour Constantin et Théodose

¹ Édité par Th. Mommsen, G. C. S. 9 (vol. 2), Leipzig 1903-9.

² Opposition entre la politique religieuse de Constantin (Rufin, H. E. I, 2 et I, 12) et celle de Constance (I, 17 et I, 20).

³ L'expression, maintes fois employée, est par exemple appliquée à Constantin : I, 1 ; I, 8 ; I, 11 ; à Gratien : II, 14 ; à Théodose : II, 17.

qui encadrent son récit, mais aussi pour un Empereur comme Jovien qui, pendant son règne de quelque mois s'est borné à pratiquer une politique de tolérance. Sur tous il projette le même schéma du Prince chrétien idéal : Théodose qui en est l'image la plus achevée, apparaît comme un nouveau Constantin plus parfait que le premier. En revanche, le mauvais Empereur, païen comme Julien ou hérétique comme Constance ou Valens, est toujours *impius*¹.

Mais qu'est-ce, pour Rufin, qu'un « pieux Empereur » ? Eusèbe dont il a traduit l'œuvre, avait loué avant lui la piété de Constantin, mais sous l'analogie apparente des termes, il y a une profonde différence de conception : le *religiosus princeps* de Rufin n'est pas l'*εὐσεβῆς βασιλεὺς* d'Eusèbe dont Dieu était « l'ami, le protecteur et le gardien »².

Pour Rufin, l'Empereur prouve sa foi par sa piété³, mais celle-ci n'est pas tant une démarche vers Dieu qu'une certaine attitude vis à vis de l'Eglise. Ainsi l'Empereur exprime davantage sa piété, semble-t-il, en faisant bénéficier l'Eglise de sa *munificentia*⁴, générosité sous forme de largesses, qu'en honorant Dieu par le jeûne et la prière⁵.

Rufin présente souvent l'Empereur soucieux d'être l'ami des évêques ou de saints personnages⁶, comptant sur leur intermédiaire pour être l'ami de Dieu⁷. De même si, selon la doctrine courante, Dieu confert à l'Empereur son pouvoir⁸, c'est par l'intermédiaire de l'Eglise ou d'un saint homme qu'il lui fait connaître sa volonté : tel est le rôle du moine Jean auprès de Théodose⁹. Rufin ne conçoit donc pas un Empereur dans une relation directe, intime, mystique avec Dieu, à qui Dieu parle au cœur, mais un Empereur dans l'Eglise, à qui la volonté de Dieu est révélée par l'Eglise.

A cette Eglise, l'Empereur a le devoir d'apporter aide et soutien¹⁰, sans intervenir dans ses affaires intérieures, en respectant son indépendance en matière de foi et de discipline : si l'Empereur convoque les conciles¹¹ et en facilite l'organisation matérielle, ce sont les évêques qui définissent librement

¹ Exemple : l'impiété de Valens : II, 13. De même, Rufin exalte la piété et la foi d'Hélène, impératrice exemplaire (I, 7-8), et dénonce l'impiété de l'arienne Justine, nouvelle Jézabel (II, 15).

² Eusèbe, Hist. Eccl., X, 8, 6.

³ Rufin, H. E., I, 8 (Constantin); II, 9 (Valentinien); II, 13 (Gratien); II, 19 (Théodose).

⁴ II, 19.

⁵ Rufin signale cependant les prières de Théodose, mais c'est pour obtenir la victoire sur Eugène : II, 33.

⁶ Ainsi les marques d'affection de Constantin pour Paphnuce le Confesseur : I, 4 ; sa lettre à Antoine : I, 8.

⁷ *Ita non solum meritis suis ac religione matris, sed et intercessione sanctorum commendabilem se Deo fieri gestiebat* : I, 8.

⁸ I, 8 ; II, 2.

⁹ II, 19 ; II, 32.

¹⁰ Ainsi Constantin qui omni studio et diligentia curaret quae nostra sunt, I, 1 ; Jovien : II, 1 ; Théodose : II, 19.

¹¹ I, 1.

la foi orthodoxe. L'exemple le plus net est l'attitude déférente que Rufin prête à Constantin vis à vis des Pères de Nicée¹, en opposition complète avec les ordres donnés au Concile de Tyr, selon lui, par Constance²: certes, il ne pouvait imputer qu'à un mauvais Empereur la responsabilité du «brigandage de Tyr». Aux décisions des évêques qu'il vénère comme si elles avaient été prises par Dieu lui-même, l'Empereur donne force de loi; jouant le rôle de bras séculier, il frappe ceux que l'Eglise a condamnés³. L'Empereur dans l'Eglise est donc en quelque sorte au service de l'Eglise.

«Chrétien revêtu de la pourpre», selon l'expression de J. R. Palanque⁴, c'est en chrétien que l'Empereur doit exercer le pouvoir qu'il tient de Dieu. En soulignant certaines vertus comme la bienveillance⁵, la modération⁶, la clémence⁷, Rufin rejoint en partie l'idéologie traditionnelle païenne telle qu'on la trouve exprimée au IV^eme siècle, par exemple dans les Panégyriques latins ou chez Ammien Marcellin. Mais Rufin donne à ces vertus une résonnance chrétienne: ainsi allant au-delà de la clémence, vertu traditionnelle de l'Empereur romain depuis Auguste, le Prince chrétien doit-il faire preuve de miséricorde⁸. Si, dans la ligne de l'idéologie traditionnelle, Rufin montre que les vertus impériales procurent la prospérité à tout l'Empire, car la Providence divine accorde au pieux Empereur la victoire⁹, la paix¹⁰ et la félicité¹¹, c'est encore, selon lui, l'Eglise qui doit en être la principale bénéficiaire: le pieux Empereur doit être accueillant à tous, surtout aux plus humbles, mais il doit être particulièrement déférent à l'égard des évêques¹²; si dans l'exercice normal du pouvoir, il doit faire preuve de modération et ne pas se laisser aller à la vengeance, il est une juste vengeance quand la foi est en cause et la modération, telle que la conçoit Rufin, vis à vis des hérétiques et des païens est toute relative¹³. Quant à la victoire impériale, ainsi celle de Théodose sur l'usurpateur Eugène, elle est la preuve de la supériorité du vrai Dieu sur les faux dieux, c'est à dire les démons, c'est la victoire de la vraie foi sur les fausses croyances, du Christianisme sur le paganisme¹⁴.

Enfin parce qu'il est homme et pécheur, l'Empereur qui doit, comme tout chrétien, dans sa conduite privée et publique, se conformer aux exigences de la morale chrétienne, doit en cas de péché se soumettre humblement au jugement de l'Eglise, se repentir et faire pénitence. Rufin loue particulièrement Théodose d'avoir agi ainsi¹⁵. Dans l'Eglise, le pieux Empereur n'est donc que le premier des fidèles. N'est-ce pas la place qu'Ambroise donnait à

¹ I, 1-2.

² sic I, 17.

³ I, 5; Jovien mérite ainsi d'être appelé *depulsor erroris*, II, 1; II, 19.

⁴ J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933.

⁵ II, 19.

⁶ II, 1; II, 9; II, 19.

⁷ II, 22.

⁸ II, 18.

⁹ I, 8.

¹⁰ II, 1; II, 19.

¹¹ II, 34.

¹² II, 19.

¹³ II, 17; II, 19; II, 32-33.

¹⁴ II, 33.

¹⁵ II, 18.

Théodose dans son Eglise de Milan ? Puisqu'il n'est que le premier des laïcs, l'Empereur ne peut juger les évêques. Rufin est de ceux qui estiment que le sacerdoce doit échapper à la juridiction de l'Etat¹.

Rufin est donc bien loin de l'idéologie païenne d'un pouvoir qui sacralise son détenteur, bien loin aussi de la théologie politique d'Eusèbe qui concevait un Empereur image du Logos, à la tête d'un Empire *μνησις* de l'archétype divin qu'est le Royaume des Cieux². L'image de l'Empereur idéal telle qu'elle se dégage de l'Histoire ecclésiastique de Rufin peut paraître en regard bien fade et bien terne. Mais Rufin écrit en 402/3, trois-quarts de siècle après Eusèbe, sa conception témoigne de l'évolution accomplie. Les conditions ont changé : d'une Eglise qui s'organisait dans l'Empire, on est passé à une Eglise établie, organisée, favorisée, qui mettrait volontiers l'Empire à son service. Parallèlement à l'évolution des structures, il y a eu une évolution de la théologie politique et notamment de la conception des rapports entre l'Eglise et l'Etat : Rufin vient après les virulentes protestations des victimes de Constance, comme Hilaire de Poitiers ou Lucifer de Cagliari, contre les empiètements du pouvoir impérial qui mettaient en péril la liberté de l'Eglise, mais surtout il reflète la pensée d'Ambroise. A sa suite il considère que «l'Empereur est dans l'Eglise et non au-dessus de l'Eglise»³ dont il doit respecter l'indépendance dans son domaine. Mais Rufin attache une grande importance aux signes concrets (aide matérielle, largesses) dans lesquels il veut voir l'expression de la piété impériale, alors que ces faveurs ne sont souvent qu'un élément de la politique de prestige des souverains du Bas-Empire. Il fait grand cas également des manifestations de docilité et de déférence de l'Empereur à l'égard de l'Eglise, c'est à dire des évêques. Sa conception demeure assez superficielle : plus qu'il ne fait preuve d'une pensée originale, il témoigne plutôt de ce que pouvait être dans ce domaine l'opinion courante dans un milieu ecclésiastique d'Occident, au début du Vème siècle.

Or, ce schéma de l'Empereur idéal, il l'a projeté sur tous les «bons Empereurs» qui apparaissent dans son récit de 325 à 395, et particulièrement sur Constantin qu'il présente non comme le premier d'un Empire dans lequel se situe l'Eglise mais conforme à son idéal d'un Empereur «premier des laïcs». Ne prête-t-il pas à Constantin des propos qu'Ambroise n'aurait pas désavoués quand il lui fait dire aux Pères de Nicée : «Vous ne pouvez être jugés par des hommes»⁴ ? Le portrait qu'il fait de Constantin est donc, plus qu'un document sur cet Empereur l'état de la légende constantinienne au début

¹ I, 2.

² Discours pour les Tricennalia de Constantin (Eusèbe, Laus Const., édit. Heikel, G. C. S. 7, Leipzig 1902).

³ Ambroise, C. Aux. 36.

⁴ I, 2 ; cf. Ambroise, Ep. XXI, 3-5 ; de même on peut comparer le portrait que Rufin trace de Théodose avec l'éloge funèbre qu'en fait Ambroise (de obitu Theod., C. S. E. L. 73).

du Vème siècle¹. C'est parce qu'il écrit à cette époque et qu'il est influencé par la doctrine d'Ambroise que Rufin a de l'Empereur idéal cette conception cléricale d'un Prince pieux qui n'est plus dans l'Eglise que le premier des laïcs.

¹ M. Villain, Rufin et l'Histoire ecclésiastique, R. Sc. R. XXXIII, 1946, p. 164—210, estime que Rufin donne un portrait peu exact de Constantin parce qu'il imite à tort la *Vita Constantini* et que, ce faisant, il n'a pas su mettre l'accent où il fallait. Rufin offre plutôt à ses lecteurs du début du Vème siècle un portrait de Constantin conforme à l'idée qu'on se faisait alors d'un «bon Empereur», en quelque sorte un Constantin à l'image de Théodose.

The Life of St. Andrew the Fool

J. T. WORTLEY, London

In recent years, historians, and Byzantinists in particular have been giving considerably more attention to that great body of writings, the *Lives* of the Saints. There was a particular flowering of hagiography in the Eastern Church which began with the restoration of the icons by the Empress Theodora in 843, and reached its apogee in the great encyclopaedic work of Symeon Metaphrastes the Logothete, at the end of the reign of his patron, the Emperor Constantine VII Porphyrogenitus, 913–959. For the most part, the *Lives* which appeared during this heyday tend to resemble each other in certain general characteristics. But one *Life* seems to have appeared at this time which is particularly remarkable not for its resemblance to contemporary hagiography, but for its emphatic differences. This is *The Life of Saint Andrew the Fool*, edited by Conrad Janning in the *Acta Sanctorum* and reprinted by Migne¹. It would be very difficult to find a more unusual *Life* than this, or for that matter a more unusual saint; I will indicate some of the more outstanding unusual features of this *Life*, and then outline three of the major enigmas which these features present, and with which my work at the moment is particularly concerned.

Firstly, the *Life* in question is roughly three times longer than even the longer normal *Lives*, the Greek text occupying 80 columns in Migne. Only the second redaction of *The Life of Saint Basil the Younger*² can rival *The Life of Saint Andrew the Fool* in this particular.

Secondly, this *Life* contains a much higher proportion of visionary matter than any other I have ever come across. Almost on every page somebody is being assaulted by hosts of black devils, or being rescued by choirs of handsome angels dressed in white. There are appearances of saints, intimations of the future, and three or four long sustained visions such as the one in which Andrew is conducted through the celestial courts which he describes in detail. It is a little surprising to discover how closely they resemble the Magnaura Palace, even to the elevating throne of the Emperor Theophilus!

A third unusual feature is provided by two passages of which I must speak further in a moment, one of solid didactic matter of a rather esoteric nature³,

¹ PG 111, 627–888.

² Ed. S. G. Vilinskii.

³ PG 111, cc. 153–187.

the other consisting of a highly developed Apocalypse in the Methodian tradition¹.

Fourthly, we may point to our saint himself; a Slav by origin, he became the trusted slave of a wealthy Constantinopolitan, and received (in a vision, of course) a vocation to serve God by feigning insanity, thus providing us with the only recorded instance of a 'Holy Fool' outside the limits of monastic discipline. We are given descriptions of his life, both as the friend and adviser of the noble Epiphanius, the future Patriarch (though with a changed name, so it is in vain that we seek to identify him with known prelates), and also as the beggar, living at the lowest possible level of poverty in the Royal City. In this respect, we are given some unique glimpses of contemporary social conditions and manners. Andrew conceals his true nature from all but Epiphanius, Nicephorus his adviser (who wrote the *Life*), and a very few others, being taken by the rest of the world for a fool possessed by a devil, and suffering untold hardships. He makes various assaults upon the sins of his day, but curiously enough, he performs no physical miracle, not even after his death. Demons are cast out, and visions caused to be seen, but nobody is ever cured of an illness, or rescued from danger by his prayers, in the usual way of saints.

Fifthly, Andrew displays a very marked obsession with sex sins: with only two possible exceptions, sin to Andrew always means sexual immorality.

This list by no means exhausts the peculiarities of the *Life* in question; others will come to light as we proceed to examine three of the major problems the *Life* presents.

The first of these is concerned with the question of date. One becomes more than a little suspicious on reading the document to discover that, apart from two explicit statements to the effect that Andrew lived in the reign of Leo the Butcher, that is the first, 457–474, here called 'the great', as was not unusual, there is absolutely no statement in the entire *Life* which fixes it down to a place and time. This is most unusual, as most *Lives* contain at least the occasional incidental reference to some known occurrence. Not so the *Life* of Andrew; he appears to live out his turbulent life in a capital completely cut off from external influences and the rest of the world. Has the compiler deliberately sponged out all temporal references? I suspect that he has; this Nicephorus who says he was a priest of Hagia Sophia, and the adviser of his hero St. Andrew, must have been writing, not in the sixth century (as he claims), but in the tenth century; the external and internal evidence is too strong to permit us to think otherwise. This means that he has deliberately perpetrated a historical fiction. Now this is by no means unknown in the pages of hagiography, and there are even cases where the reasons for it can be understood, as for instance when a writer is not really certain when his hero did live; but it seems all too likely that

¹ *ibid.* cc. 208–229.

Nicephorus not only knew when Andrew lived, but was actually, as he states, his contemporary, but under Leo VI, not Leo I.

This likelihood turns upon the fact that the entire Russian Church observes to this day, and has observed ever since the twelfth century, the feast of *Pokrov Bogoroditsi*, the Protection of the Mother of God, on October 1st¹. The records go no further back than that, so it might well be older still. Now, there is a 16th century manuscript² which informs us that this feast originates in, and commemorates the appearance of the Mother of God to Andrew and Epiphanius at Blachernae, stretching her veil over the assembled throng and promising perpetually to care for her city, an incident recorded towards the end of the *Life*³. Now the *Life* was not translated into Slavonic until the 15th or 16th century, long after the feast had become firmly established, and also the belief that Andrew *floruit sub Leone Sapiente*, Nicephorus' statements not withstanding.

Against the observance of the Russians, we must set two facts: first, that the Greek service books are totally void of any reference whatsoever to this feast of the Protection until Russian influence introduced it in the 19th century; not even in the Menologium of Basil II is it to be found; second, that Nicephorus deliberately tried to set Andrew and his vision at Blachernae half a millenium back in time. Was there something here which had to be hushed up? Perhaps we can take the matter just a little further.

The Russian sources are almost unanimous in dating the Vision at Blachernae in 911, presumably on October 1st, since that is the day of the commemoration. Now when we turn to the *Russian Primary Chronicle*⁴, it emerges that only a month before this event, a treaty was signed between the Emperors Leo and Alexander, and fifteen Russians sent to Constantinople by Prince Oleg of Kiev for this purpose, as a result of his attack on the capital four years earlier⁵. The treaty having been concluded, the Chronicler says that the Greeks «instructed the Russes in their faith, and expounded to them the true belief». Could it be that some of these «Russes» were converted, and carried back to their homeland the story of their fellow Slav, Andrew the Fool and his vision? It is too tempting not to suspect, but too soon to prove some connection. The problem still remains of why the Andrew story was suppressed at Constantinople; perhaps we would know if we knew what the Holy Mother at Blachernae promised to protect the City from.

¹ J. Martinov, *Annus Ecclesiasticus Graeco-Slavus* (Printed in *Acta Sanctorum*, Oct., t. xi; Paris 1868), p. 239.

² J. Martinov, *Les Manuscrits slaves de la bibliothèque impériale de Paris*, Paris 1858, p. 85.

³ PG 111, cc. 203-4.

⁴ The *Russian Primary Chronicle*, trans. S. H. Cross, *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature* vol. xii, pp. 151, 154.

⁵ A. A. Vasiliev, *The second Russian attack on Constantinople*, *Dumbarton Oaks Papers* No. 6 (1951), p. 175 et passim.

A second major problem in connection with the *Life* of Andrew is connected with the raw material from which Nicephorus composed his work. The reader will have no difficulty in distinguishing these rather lusty folk legends from the more pedestrian prose of their editor, and he will recognise one or two old favourites of the hagiographer amongst them. He will also recognise some very pronounced unorthodox traits. Comparison of these traits with the very meagre evidence available has convinced me that they derive from the Messalian heresy, and therefore, in the opinion of Vööbus, ultimately from pre-monophysite Persian monachism¹.

Now this would be relatively unremarkable if they had come to Nicephorus in the diluted and partly corrected form in which he sets them down, but I suspect they did not, and that his object was to eliminate the more grossly unorthodox elements in them. He includes in his work a considerable portion of purely didactic material which seems to have been directly inspired by the tract falsely attributed to Euthymius Zigabenus, *Contra Messalianos*², because the *Life* contains one striking verbal parallel with this work, and the didactic section in question falls into the same error as Pseudo-Zigabenus in confusing the heresies of the Messalians and the Bogomils, which in the mid 10th century were still not clearly distinguished from each other. Now between the 8th and 11th centuries we know nothing of the Messalians, and it is generally assumed that they were quiescent during this period³; the problem is to decide whether or not Nicephorus' literary effort provides evidence for revising this opinion.

Lastly, I would like to say something about the most remarkable feature of all in this *Life*, the Apocalypse. In a section of some length, Nicephorus takes the traditional apocalyptic apparatus deriving from Pseudo-Methodius, and develops it along original lines. The line of rulers who are to precede the end of the world is now lengthened out to seven. The attributes of the first ruler, the great king from obscure origins who is to usher in a reign of peace and offer up his kingdom at Jerusalem, are now shared out amongst the first, fourth and fifth rulers, whilst the worst possible execrations are heaped upon the second, third and last, the wicked woman. This whole passage absolutely bristles with enigmas and problems, and a considerable amount of work is still to be done on it; only two concrete points have so far emerged. First, the writer appears to want us to identify the first ruler, the king from obscurity, with Basil the first, the Macedonian, because: a) he has transferred those traditional attributes which were not fulfilled by Basil to later rulers, such as going to Jerusalem and so on; b) he has introduced a number of items from Constantine Porphyrogenitus' panegyric on his grandfather, the *Vita Basilii*. Secondly, since he must

¹ A. Vööbus, *Les Messaliens et les reformes de Barcauma de Nisibe dans l'église perse*. Contributions of Baltic University No. 34, Pinneberg 1947.

² PG 131, 39-48.

³ S. Runciman, *The Mediaeval Manichee*, Cambridge 1955, p. 24.

have written after the publication of the *Vita Basilii*, we may fairly suspect some political motive behind his execration of the second and third rulers, and his praise for the fourth. With the fifth he slips back into the traditional apocalyptic language, and so presumably into the future. I trust that with further study this curious passage may be persuaded to yield up its secrets.

These then are the problems, or at least some of them, which confront us in the *Life of Saint Andrew the Fool*. I should add that there are also textual and linguistic complexities of more than usual difficulty, and that these are being worked on by Professor Lennart Rydén of the University of Uppsala; we may confidently look forward to the appearance of his text before too long.

VI. LITURGICA ET ASCETICA

R. BORNERT
C. COEBERGH
L. J. CRAMPTON
K. GAMBER
E. R. HAMBYE
A. HAMMAN
F. HOCKEY
D. L. HOLLAND
P. LEBEAU
A. LINAGE CONDE
R. T. MEYER
M. B. MORETON
M. J. MORETON
J. A. J. C. MOSSAY
J. OROZ-RETA
N. K. RASMUSSEN
E. SEGELBERG
M. A. SMITH
SISTER SYLVIA MARY
J. D. THOMPSON
K. T. WARE
E. J. YARNOLD

Explication de la liturgie et interprétation de l'Écriture chez Maxime le Confesseur

R. BORNERT O. S. B., Clervaux, Luxembourg

La présente communication se situe à la frontière de l'initiation liturgique et de l'exégèse biblique à l'époque patristique. Je voudrais en effet montrer les rapports qui existent entre l'explication de la liturgie et l'interprétation de l'Écriture chez Maxime le Confesseur. Ce lien, souvent implicite, se vérifie sur un triple plan : l'analogie de genre littéraire, l'identité de méthode et l'emploi d'un même vocabulaire technique.

I

Maxime a exposé la signification de l'église, édifice du culte, et de la liturgie eucharistique qui y est célébrée dans son traité, intitulé la *Mystagogie* (PG 91, 657–717). C'est l'ouvrage liturgique le plus important du Confesseur. On peut y ajouter quelques passages secondaires, tels les n° 41 et 68 des *Quaestiones et dubia* (PG 90, 820 A et 841 D–844 A) et les scholies sur la *Hierarchie ecclésiastique* du Pseudo-Denys (PG 4, 116–184). Malheureusement, il est délicat d'utiliser ces scholies, car leur authenticité n'est pas entièrement garantie, même si l'on soustrait les passages qui doivent être restitués à Jean de Scythopolis.

Chronologiquement, la *Mystagogie* se situe vers les années 628–630¹. Elle est donc proche par la date des grands commentaires bibliques et patristiques du Confesseur : l'*Explication du Ps 59* (vers 626), les *Quaestiones et dubia* (même date), le *Commentaire de l'Oraison dominicale* (628–630), les *Questions à Thalassius* et à *Theopemptus* (630–633). Est également contemporain de la *Mystagogie* le deuxième livre des *Ambigua* (628–630), où Maxime explique certains passages difficiles de Grégoire le Théologien, mais où il traite aussi de problèmes scripturaires. Les commentaires que Maxime consacre à l'Écriture, à la liturgie et aux Pères se placent donc au début de son activité littéraire. Il n'est pas sans intérêt pour notre propos de noter cette proximité temporelle de l'*Explication de la liturgie* et des ouvrages exégétiques du Confesseur.

Autre rapprochement encore très extérieur : dans ses commentaires bibliques, Maxime adopte souvent le genre littéraire « par question et réponse ».

¹ La chronologie adoptée est celle de P. Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Rome, 1952. Pour les œuvres de Maxime (PG 90 et 91), nous adoptons également les abréviations proposées dans cet ouvrage.

C'est le cas pour les *Quaestiones et dubia*, les *Questions à Thalassius* et à *Theopemptus*, les *Ambigua*. De plus, Maxime a généralement soin d'adresser ses premiers écrits à un destinataire qui lui aurait demandé l'ouvrage en question. Cela se vérifie, en plus des *Questions à Thalassius* et à *Theopemptus* ainsi que des *Ambigua* mentionnés ci-dessus, pour le *Commentaire de l'Oraison dominicale*. Il en va de même pour la *Mystagogie*. Maxime dédie l'ouvrage à un haut personnage du nom de Théocharistos, qui lui aurait demandé d'exposer par écrit les diverses significations de la liturgie. Cette similitude de composition nous avertit que la *Mystagogie* ne peut être isolée de la série d'ouvrages dont elle fait partie.

Mais il faut serrer de plus près le genre littéraire. Maxime donne à son commentaire liturgique le nom de *Mystagogie*. Il s'agit donc d'une initiation aux mystères dont l'église de pierres et les rites liturgiques sont les signes. A l'exception du titre, le terme *μυσταγωγία* ne revient plus qu'une seule fois dans le corps de l'ouvrage (c. 2: 669 A); mais dans ce dernier passage, le mot ne présente pas un sens bien caractérisé et équivaut seulement à «rite sacré». En revanche, le terme revient plus fréquemment dans les commentaires bibliques, où il désigne l'initiation au mystère de l'Écriture. C'est la *γραφή μυσταγωγία* (Amb II, 10: 1160 A) qui scrute la lettre de l'Écriture pour y découvrir le sens spirituel. Cependant la «mystagogie», comprise au sens général d'introduction au mystère, ne se limite pas à la liturgie et à l'Écriture. Maxime en étend l'emploi à la contemplation de la nature. A partir des «raisons» (*λόγοι*) des créatures, l'esprit s'élève jusqu'à la contemplation du mystère de Dieu ou la *θεολογική μυσταγωγία* (Amb II, 32, 47: 1285 A, 1360 C; Cent 5, 94: 1388 D).

Il ressort de cet emploi du terme que Maxime conçoit la mystagogie comme une initiation au mystère divin qui nous a été révélé au cours d'une histoire. C'est en effet par l'économie, dont le Christ est le principe et le terme, que nous pouvons entrevoir quelque chose de la *théologie*. Pour accéder à la connaissance de ce mystère, la création, l'Écriture et la liturgie offrent des voies d'accès parallèles. Les «raisons» (*λόγοι*) des êtres créés manifestent le Verbe créateur. La lettre de l'Écriture révèle la Parole de Dieu. Les signes liturgiques, à leur tour, dévoilent et cachent à la fois l'action divine dans le culte de l'Église. Cette vision unitaire amène Maxime tout naturellement à adopter un même genre littéraire pour scruter les dimensions profondes de l'univers créé, pour expliquer le sens caché de l'Écriture et pour exposer la signification spirituelle des rites liturgiques.

II

Dans ce triple domaine, la contemplation ou la *θεωρία* constitue la méthode propre pour entrer dans la connaissance du mystère. La *μυσταγωγία* s'effectue au moyen de la *θεωρία*. Maxime emploie plusieurs fois l'expression de *θεωρητική μυσταγωγία* (Thal 3, 65: 273 A, 764 C).

Il est inutile d'insister sur le rôle et l'importance qu'ont chez Maxime la contemplation de la nature (ἡ φυσικὴ θεωρία) et la contemplation de l'Écriture (ἡ γραμμικὴ θεωρία), tant cet aspect de la pensée du Confesseur est connu. Il est plus à propos de montrer que la mystagogie liturgique met également en œuvre la θεωρία. Quelques citations suffisent pour le prouver. En rédigeant son traité sur la liturgie, Maxime a obtempéré à la requête de son correspondant qui lui avait demandé quelles étaient les significations (θεωρηθέντα) de l'église et de la célébration liturgique (657 C, 661 B). A l'instar de Denys l'Aréopagite, il propose une contemplation (τεθεωρηται) des symboles, célébrés durant la sainte synaxe (660 D–661 A). Les diverses explications que Maxime donne d'un rite sont appelés des θεωρίαι (c. 8: 688 B); le même terme désigne les différentes interprétations avancées pour un texte scripturaire (par exemple Amb II, 10: 1117–1205). Identiques dans leurs visées, la théorie scripturaire et la théorie liturgique procèdent par une même démarche et offrent les mêmes caractéristiques.

C'est par l'anagogie (ἀναγωγή) que l'esprit s'élève des figures aux archétypes. Cela est vrai tant pour l'intelligence de l'Écriture que pour l'explication de la liturgie. Thalassius avait demandé à Maxime une interprétation anagogique de divers textes bibliques (κατὰ τὴν ἀναγωγικὴν θεωρίαν: Thal: 245 B). Le sens spirituel de l'Écriture se livre en effet à «la contemplation selon l'anagogie» (Thal 5, 63, 67: 277 C, 676 A, 745 D). La même contemplation anagogique (ἡ κατὰ ἀναγωγὴν θεωρία) découvre la signification cachée des symboles liturgiques (c. 6: 684 A).

Dans cette ascension spirituelle, le Verbe divin joue le rôle de guide. Il s'est en effet abaissé jusqu'à nous pour nous conduire au sommet de la vertu et de la science. Le Logos nous fait connaître les λόγοι des créatures (Thal 65: 744 B), comme il nous donne l'intelligence des paroles (λόγοι) de l'Écriture (Thal 48: 433 A; Amb II, 33: 1285 C–1288 A). De même, dans la contemplation liturgique qui a lieu au cours même de la célébration des saints mystères, le Verbe fait chair conduit l'âme hors des signes sensibles jusqu'à la vision déifiante du mystère de la Trinité (c. 24: 704 B–705 A).

L'Esprit-Saint remplit une fonction non moins importante dans cet acte de contemplation. Comme l'œil ne peut percevoir les objets sensibles en dehors de la lumière du jour, notre esprit ne peut voir les réalités spirituelles sans être illuminé par l'Esprit-Saint. Présent au cœur même des créatures, l'Esprit fait comprendre les «raisons» des êtres et déjà la contemplation de la nature s'effectue dans l'Esprit-Saint (ἡ ἐν Πνεύματι φυσικὴ θεωρία: Thal 24, 25: 329 A, 332 A). A plus forte raison, notre intelligence doit être éclairée par l'Esprit de Dieu pour comprendre le sens spirituel de l'Écriture: «L'exacte connaissance des paroles de l'Esprit n'est révélée qu'à ceux qui sont dignes de l'Esprit» (Thal 65: 737 A). Le même Esprit dévoile les mystères présents sous les signes liturgiques (661 A) et communique à chaque membre de l'assemblée la réalité du salut, célébré dans l'action sacrée (c. 24: 701 D – 704 A).

Surnaturelle dans son inspiration, la théorie exige cependant le concours actif de la raison humaine. Cela va de soi pour la contemplation de la nature, où l'esprit du chercheur scrute l'univers visible pour y découvrir l'image du monde invisible. Mais, chose plus remarquable, Maxime défend les droits de l'intelligence même à l'intérieur de la lecture spirituelle de l'Écriture. L'illumination de notre esprit par l'Esprit-Saint réclame l'activité propre des facultés cognitives : «Le Saint-Esprit ne donne pas aux saints la connaissance des mystères (de l'Écriture), sans que leurs puissances naturelles y collaborent par un effort de recherche et d'investigation» (Thal 59: 608B). Il en va de même dans la contemplation liturgique. Les rites ont une fonction illuminatrice. Ils éclairent l'intelligence et lui procurent une connaissance (661A).

Enfin, dans les différentes variétés de contemplation, Maxime montre une certaine négligence pour les figures et les symboles au profit des réalités spirituelles jugées seules intéressantes. Déjà l'univers matériel est réduit à n'être qu'une image de l'univers spirituel. Dans l'Écriture, le sens spirituel est antérieur au sens littéral (Thal 17: 305B). De même, Maxime attache peu d'importance à la matérialité des rites. La *Mystagogie*, par exemple, ne fournit que très peu de données relatives à l'histoire du culte. La signification spirituelle des rites, au contraire, est exposée avec ampleur et même avec une certaine prolixité. Ce qui en définitive retient l'attention de Maxime, ce sont les réalités éternelles, présentes sous des signes temporels et provisoires. Comme les cérémonies de l'Ancien Testament ont été rendues caduques par la venue du Christ, le culte de l'Église sera aboli par la liturgie de l'éternité : «A mesure que la lettre (de l'Écriture) passe, l'esprit advient ; et à mesure que les ombres du culte de ce temps disparaissent, la vérité, tout éclatante, brillante et sans ombre de la foi s'introduit à leur place» (c. 6: 684C).

Le lien que Maxime établit entre la théorie scripturaire et la théorie liturgique résulte donc, en dernière analyse, d'une vision unitaire de l'histoire du salut.

III

Ce lien intrinsèque entre la mystagogie liturgique et l'exégèse biblique se traduit par l'emploi d'un même vocabulaire technique.

Comme les paroles de l'Écriture, les différentes parties de l'église et les divers actes de la célébration eucharistique sont des figures (τύπος), des symboles (σύμβολον), des images (εικόν). Ce dernier terme, il est vrai, revient plus souvent dans le commentaire liturgique que dans les ouvrages exégétiques. Ces diverses représentations, quelle que soit leur appellation concrète, ont ceci de commun qu'elles montrent (δηλώω) ou signifient (σημαίνω) des réalités plus hautes.

Un passage de l'Écriture et un rite liturgique peuvent avoir de multiples significations. Aussi y-a-t-il diverses manières (τρόπος) d'interpréter un texte scripturaire ou une action cultuelle (Thal 39: 392 B; c. 4: 672 A). Ces divers

sens sont saisis par des «compréhensions» ou des «intuitions» (ἐπιβολή) différentes (c. 1, 2: 664 D, 668 C; QD 7: 789 C; Thal 3, 63: 273 A, 676 A; Amb II, 31, 59, 71: 1276 D, 1384 C, 1412 A).

Cette perception des réalités spirituelles ou intelligibles (πνευματικά, νοούμενα) se fait selon deux lignes principales: premièrement, selon l'accomplissement objectif de l'histoire du salut dont les diverses phases présentent des situations analogiques; deuxièmement, selon l'application subjective de cette histoire à chaque âme individuelle, destinataire du salut divin. La première manière qui relève de la typologie est généralement, mais non systématiquement, caractérisée par l'adverbe τυπικῶς; la seconde qui appartient à la «mystique» est le plus souvent qualifiée de μυστικῶς. A ces deux termes, usuels dans les commentaires bibliques, Maxime substitue dans la *Mystagogie* de façon plus systématique les adverbes γενικῶς (en général) et ἰδικῶς (en particulier). L'histoire générale du salut, intéressant l'humanité dans son ensemble, devient par la médiation de la célébration liturgique une histoire particulière, concernant chaque membre du peuple de Dieu.

Pour être complet, il faudrait ajouter les exégèses concrètes que Maxime propose à la fois pour un rite liturgique et un texte biblique. Mais les traits plutôt formels que nous venons d'énumérer démontrent de façon plus expressive une attitude commune à l'égard de la Parole de Dieu, lue dans l'Écriture, et de l'action de Dieu, célébrée dans la liturgie. Certes, Maxime transmet en grande partie l'héritage d'Origène, en ce point comme en d'autres. L'influence du Pseudo-Denys est également transparente. On doit cependant reconnaître à Maxime une certaine technicité et une certaine systématisation dans l'élaboration de ces données traditionnelles. A notre époque où la science théologique cherche son unité par un ajustement sur la notion d'histoire du salut — l'οἰκονομία devant conduire à la θεολογία — la synthèse réalisée par saint Maxime le Confesseur peut encore servir, non de modèle à imiter, mais d'exemple à suivre.

Le pape Zacharie et la bénédiction des rameaux

C. COEBERGH O. S. B., Oosterhout

Dans un article *Notes liturgiques*¹ dom G. Morin était d'avis que l'exorde d'une lettre bien connue du pape Zacharie à saint Boniface contient un emprunt à une ancienne formule pour la bénédiction des rameaux. Il s'en suivrait que cette bénédiction, et par conséquent aussi la fameuse procession de la *DOMINICA IN PALMIS*, était déjà d'usage à Rome au moins dès le pontificat de Zacharie, à savoir les années 741—752. Ce ne serait donc pas seulement en Espagne, en Gaule ou à Milan que cet usage se serait implanté de bonne heure, mais Rome elle-même, alors généralement si répugnante aux usages liturgiques d'autres régions, aurait quand même adopté assez tôt cette coutume hagiopolite.

Il me semble utile de confronter en premier lieu les deux textes mentionnés tout-à-l'heure.

*Monumenta Germaniae Historica,
Epistolae III, 87, p. 369,
Zacharias papa Bonifatius
respondet*

*Benedictus DEUS, pater domini
nostri Iesu Christi,
QUI DISPERSA CONGREGAT
ET CONGREGATA CONSERVAT
augetque fidem et fiduciam
servis suis ad praedicandum
verbum*

*Missale Romanum: Dominica in
Palmis; cf. Sacramentaire de
Monza F 1/101, saec. IX*²

DEUS

QUI DISPERSA CONGREGAS
ET CONGREGATA CONSERVAS:
*qui populis, obviam Iesu ramos
portantibus, benedixisti: benedic
etiam hos ramos palmarum et olivae . . .*

¹ Notes liturgiques. 3. Une formule de la bénédiction des Rameaux dans une lettre du pape Zacharie à saint Boniface, dans: Revue bénédictine 27 (1910), pp. 401—402.

² P. de Puniet, Le Sacramentaire Romain de Gellone (Rome 1934—1938), Tableaux comparatifs, p. 59*; A. Dold/Kl. Gamber, Das Sakramentar von Monza, numéro 251. On rencontre cette formule dans de nombreux documents depuis le neuvième siècle. Rappelons en particulier le fameux «Ordo romanus antiquus» de M. Hittorp; voir maintenant l'édition posthume de M. Andrieu, Les Ordines Romani du Haut Moyen Age, tome V, Les textes (suite) (Ordo L), Louvain 1961, p. 162: XXIII. In die palmarum; p. 173, n. 24, l. 7: *Deus qui dispersa congregas qui populos obviam Iesu quos redemit*, e. a. Sur la bénédiction des Rameaux et la procession voir: A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, tome I, pp. 470—507; H. A. P. Schmidt, Hebdomada sancta, t. II (Rome-Freiburg i. Br. — Barcelone 1947) pp. 694—705; F. Cabrol et H. Leclercq: Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, t. XIV—2, col. 2060—2064, art.: Rameaux (Dimanche des —).

On observe une concordance digne de remarque, mais ce rapprochement ne prouve encore absolument rien. Une enquête plus poussée nous amènera à la solution du problème.

En consultant le plus ancien témoin de l'antiphonaire de l'office divin, à savoir le fameux responsorial de Compiègne du IX^e siècle¹, on rencontre une curieuse antienne en honneur du martyr saint Valentin pour la vigile nocturne de son *Natale* du 14 février :

ANT.: *Beatus VALENTINUS dedit orationem dicens: DEUS QUI DISPERSA CONGREGAS ET CONGREGATA se para s auge fidem et fiduciam servis tuis per Christum Dominum nostrum.*—

Il saute aux yeux que la teneur de cette antienne correspond presque complètement à l'exorde de la lettre de Zacharie. Au contraire l'accord avec le début de la formule de la bénédiction des rameaux s'arrête déjà au verbe *conservas*, la finale du premier membre de phrase. Par contre la locution *separas* de l'antienne au lieu de *conservas* paraît étrange. Il s'agit probablement d'une allusion au récit de la création du firmament, de la «séparation des eaux supérieurs des eaux inférieurs et du continent» de la Genèse I, 6—10.

Évidemment les trois textes relevés ci-dessus ont une source commune. Pour le moment on pouvait s'attendre à repérer le texte de l'antienne dans les Actes de saint *Valentin*², mais on ne l'y trouve point. Toutefois ces Actes ne sont que le second chapitre d'un autre document, à savoir les Actes des saints *Marius, Marthe, Audifax et Habacuc* dont la mémoire se célèbre le 19 janvier³. C'est ici que l'on trouve dans une formule de prière attribuée au pape saint *Calliste* la source commune de nos trois textes. Cette fois il y a une conformité parfaite entre les paroles attribuées au fameux pape et martyr du troisième siècle et l'exorde solennel de la lettre de Zacharie à Boniface.

Acta Sanctorum Bollandiana
Januarii XIX. — *Acta SS. Marii,
Marthae, Audifax et Abachum*,
p. 581 A. —

Monumenta Germaniae Historica
Epistolae III, 87 (p. 369), anno 751,
die 4. novembris: *Reverentissimo (!)
et sanctissimo fratri Bonifatio
coepiscopo Zacharias episcopus
servus servorum Dei.*

*Dedit autem beatus Callistus
orationem in ipsa hora dicens:*
Deus pater Domini nostri

Benedictus Deus, pater domini nostri

¹ PL 78, col. 747 A; cf. R. J. Hesbert, *Corpus Antiphonarium Officii*, Vol. II. Manuscripti «Cursus Monasticus» (= *Rerum Ecclesiasticarum Documenta cura Pontificii Aethenaei S. Anselmi de Urbe edita, Series Maior. Fontes VIII*, Roma 1965), nn. 44^e et 114², et Préface pp. IX—X.

² Actes de S. Valentin dans *Acta Sanctorum Bollandiana*, die XIV Februarii.

³ Boninus Mombritius, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum* (Novam hanc editionem curaverunt duo Monachi Solesmenses), Paris 1910: Actes des SS. Marius, Marthe, Audifax et Abacuc, tome II, pp. 241—244; p. 243, ll. 43 sq. *Dedit autem beatus Calistus orationem* . . .

Iesu Christi, qui dispersa
congregas et congregata
conservas, auge fidem et
fiduciam servis tuis
*per Christum Dominum qui vivit
cum Deo Patre omnipotente et
spiritu sancto in secula
seculorum. Et respondit omnis
populus Amen. —*

Iesu Christi qui dispersa
congregat et congregata
conservat augetque fidem et
fiduciam servis suis
*ad praedicandum verbum evangelii
Iesu Christi domini nostri, cum
eodem patre et spiritu sancto
in unitate viventi in saecula
saeculorum. —*

Conclusion. L'exorde de la lettre du pape Zacharie se réfère implicitement aux *Actes des saints Marius et compagnons*, car il est évident que Zacharie ne fait qu'adapter la formule de prière «de saint Calliste» contenue dans ces Actes. Il est intéressant de faire observer que ces Actes lui étaient familiers. On peut lire encore dans l'*ORDO ROMANUS XII*, 25: *Passiones sanctorum vel gesta ipsorum usque Adriani tempora (772–795) tantummodo ibi legebantur ubi ecclesia ipsius sancti vel titulus erat. Ipse vero renovare iussit et in ecclesia sancti Petri legendas esse instituit*¹. Le *Décret pseudo-gélasien* se montre encore bien plus réservé à l'égard des gestes ou passions des martyrs². — Une deuxième conclusion s'impose. Il faut abandonner sans plus l'hypothèse de dom Morin. La lettre de Zacharie ne prouve aucunement l'usage à Rome d'une bénédiction ou d'une procession des rameaux. Il est nécessaire d'ajouter quelques explications à notre exposé.

1. Le *terminus ante quem* des Actes des saints Marius et compagnons dérive d'une citation de cette «Passion» dans le Martyrologe de Bède le Vénérable († 735), que l'on y trouve au 19 janvier, le jour de leur fête, dans l'édition critique de H. Quentin, *Les Martyrologes historiques du moyen-âge*³. Mais il est probable que cette Passion, comme tant d'autres légendes semblables, date pour le moins du sixième siècle.

¹ M. Andrieu, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, t. II. Les textes (Ordines I–XIII) (Louvain 1936), p. 459: *Ordo XII (= Ordo antiphonarum)*, et *ibid.*, p. 466, n. 25: *Passiones sanctorum vel gesta ipsorum usque Adriani tempora (772–795) tantummodo ibi legebantur ubi ecclesia ipsius sancti vel titulus erat. Ipse vero tempore suo renovare iussit et in ecclesia sancti Petri legendas esse instituit.*

² *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, dans PL 59, col. 157; PL 62 col. 537, et PL 84, col. 843. Cf. E. von Dobschütz, dans: *Texte und Untersuchungen* 38, 4 (1912); E. Dekkers-Aem. Gaar: *Clavis Patrum Latinorum*, 2^e édition (1961) n° 1676. — Dans PL 84, col. 845 C on peut lire ceci: *Item gesta sanctorum martyrum ... secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in sancta Romana Ecclesia non leguntur ...* Ce document, compilé au début du VI^e siècle en Provence (le midi de la Gaule) dans un sens nettement adversaire du sémi-pélagianisme, se montre très réservé à l'égard des Passions des martyrs.

³ Paris 1908, p. 86. Dans cette Étude sur la formation du Martyrologe Romain l'auteur présente une analyse du Martyrologe de Bède. Il existe une longue et une brève rédaction interpolée. Le fonds commun des deux familles de manuscrits nous livre 114 fêtes du calendrier, augmentées de notices historiques empruntées aux Actes des martyrs ou aux Légendaires.

2. Dans le fameux *Antiphonaire de Hartker de Saint-Gall* se trouve à la fête de saint Sébastien, le 20 janvier, comme antienne du troisième nocturne (*Antiphona super III Cantica*) la fameuse prière de Calliste: *Beatus Callistus dedit orationem dicens: Deus qui dispersa . . . seruis tuis*¹. C'est un emprunt littéral et complet aux Actes des saints Marius et compagnons, et on s'étonne un peu de ce choix. Récemment R. J. Hesbert émettait l'hypothèse d'une mémoire spéciale de saint Calliste en ce jour, en écrivant: «A la fin des II^{es} Vêpres de saint Sébastien on trouve assez semblablement indiquée, une antienne de saint Callixte, *Beatus Calistus dedit orationem*, dont on peut bien se demander ce qu'elle fait à cette place, le 20 janvier, alors que saint Callixte est normalement fêté le 14 octobre; date à laquelle le Rheinau n'en fait d'ailleurs pas mention. Les Passions de *saint Callixte* et de *saint Sébastien* ne fournissent aucun élément d'explication de ce rapprochement . . . »². L'explication est plus simple, et Hesbert a été fourvoyé par son *Antiphonaire de Rheinau* du XIII^e siècle. Dans l'*antiphonaire de Hartker* on a joint à la fête de *saint Sébastien* du 20 janvier la mémoire des saints Marius et compagnons du jour précédent. Ainsi tout s'explique, car on y trouve plusieurs antiennes en honneur de ces derniers mêlées à celles de l'office de saint Sébastien. Ainsi comme 6^e antienne du second nocturne: *Beatissima Martha collegit sanguinem mariti et filiorum . . .* et comme 4^e antienne *Ad uesperas: Marius, Martha, Audifax et Ambacum sanguinem suum fuderunt propter Filium Dei*. Il va de soi qu'un autre emprunt aux Actes des saints Marius c. s., telle la «prière de Calliste», entre dans la même ligne et ne constitue aucun problème.

3. Une autre énigme est celle de l'origine de la procession des rameaux à Rome. A. Chavasse dans son livre: *Le Sacramentaire Gélasien*³ relève la mention *DOMINICA IN PALMIS* dans les gélasiens et les grégoriens. Selon lui cette mention correspond au titre *In uigilia Osannae* de deux Sermonnaires romains de l'Office, celui d'Agimond, prêtre de la basilique des Saint-Philippe-et-Saint-Jacques, N^o I-X s. Leonis papae de *passione domini* (fol. 1-29) et N^o XI *in uigilia osannae*. Il s'agit alors d'extraits de S. Jérôme et du *Tractatus in Joannem* 51, c. 12, n. 1-8 de S. Augustin. Chavasse constate l'absence de ces titres dans *Épistoliers* et les *Évangéliaires* romains du VII^e et VIII^e siècle. Mais il croit pouvoir conclure qu'il n'y a rien d'in vraisemblable à ce que la procession des Rameaux fût célébrée dès la seconde moitié du VII^e siècle à Rome, comme à Jérusalem, le soir du dimanche. Il faut attendre les *Ordines* de Pierre, chanoine de Saint-Pierre⁴,

¹ L'*antiphonaire de Hartker*, datant des environs de l'an 1000, manuscrit de Saint-Gall, cod. 390-391, a été reproduit dans la *Paléographie musicale*, 2^e série, I, Solesmes 1900.

² Hesbert, l. c. (voir plus haut, p. 329, n. 1), Préface pp. IX-X.

³ Paris-Tournai 1958, pp. 234-235.

⁴ *Ordo Romanus XI seu Benedicti Canonici* (éd. J. Mabillon, dans: *Musæum Italicum* II (Paris 1689). n. 38 (pp. 135-136), ou PL 78, col. 1039-1040.

et de Bernard, prieur de la basilique du Latran¹, à savoir les années 1143—1145 pour trouver des mentions explicites. Mais alors cette procession se célèbre le matin².

¹ *Bernhardi cardinalis et Lateranensis Ecclesiae Prioris: Ordo Officiorum Ecclesiae Lateranensis*, éd. L. Fischer (München 1916), p. 42, n° 100: De sabbato et dominica palmarum. Cet écrit est antérieur à l'année 1145 de l'élévation de Bernhard au cardinalat.

² Notons l'absence de toute allusion à une procession des rameaux dans l'Homiliaire de Bède. Voir: *Bedae venerabilis, Homiliarum Evangelii Libri II* (éd. D. Hurst, dans le *Corpus Christianorum, series latina*, 122 (Turnholti 1955), lib. II, homilia 3, DOMINICA ANTE PASCHA (Mt. 21, 1—9), pp. 200—206. Le prédicateur se borne aux applications spirituelles ou purement morales.

S. Gregory's Homily XIX and the Institution of Septuagesima

L. J. CRAMPTON, Oxford

The earliest clear testimony to Septuagesima Sunday is contained in the heading of the so-called Homily XIX of S. Gregory the Great "given to the people in the Basilica of Blessed Laurence on Septuagesima Sunday".

A careful examination of the destructive criticism which Fr. Antoine Chavasse¹ has brought to bear on this testimony has not only substantiated in my mind the witness of S. Gregory, but has also shown clearly the two types of Homily which accord with the Temporale and the Sanctorale of the Sacramentaries, both types being illustrated by the Homilies of S. Gregory. Fr. Chavasse asserts that Homily XIX cannot have been preached on Septuagesima Sunday, but must have been given in the Basilica of S. Laurence on the Feast of Title, August 10th. The passage in the Homily to which he takes exception is well-known and reads as follows: "In this very year (*praesenti anno*), in my monastery, which is situated close to the church of the blessed martyrs John and Paul, a certain brother, turned to repentance, entered the monastery, was devoutly accepted, and became himself yet more devoutly changed in life. His brother followed him into the monastery: in the flesh, not in the spirit. For though detesting the monastic dress and the monastic life, he remained in the monastery as a guest . . . During the month of July last (*Mense nuper elapso*), he was stricken down in that epidemic of the pestilence that you remember; and as he was approaching his end he was urged to put his soul in order." As a result of the intercessions of the brethren he vowed to serve God and to become a monk, "but from that moment until now he lies oppressed by fever and weakened by pain (*Atque a tempore illo nuncusque . . .*)".

Fr. Chavasse's assertion that this sermon must have been preached soon after the month of July and therefore on the Feast of S. Laurence has been rejected by Fr. Henry Ashworth, O. S. B.², who has pointed out that the plague raged in Rome from January to August 590, and that this agrees with S. Gregory's reference in Homily XXXVIII to the same event as

¹ A. Chavasse, *Recherches de Science Religieuse* xxxvii (1950), pp. 125–145. *Le Sacramentaire Gélasien*, Paris-Tournai, 1958, p. 216 n. 10.

² Dom H. Ashworth, *The Influence of the Lombard Invasions on the Gregorian Sacramentary*, *Bulletin of the John Rylands Library*, xxxvi (1953–4) p. 313. n.

taking place two years before. The Romans dated their year from March to March, and Fr. Ashworth concludes that "the most natural explanation of the facts is that Homily XIX was pronounced in the early part of the year 591, most probably on Septuagesima Sunday, which would have been that year on 11 February".

It is my conviction that we can now reject Fr. Chavasse's case on two other grounds. He has supported his contention by saying "The place of Homily XIX in a collection which is said to follow the chronological order of the pieces is explicitly opposed to any attribution to Septuagesima. It comes, in fact, after Homily XV (Sexagesima), Homily XVI (Lent I), and Homily XVIII (Passion Sunday)"¹.

One purpose of this paper is to point out an interesting fact which appears to have remained unnoticed. It is this. Fr. Chavasse based his assertion on the order of Homilies given in Migne, but apparently failed to look at the footnotes to which we may now turn. Here there is a reference to a Lateran MS 1674, about which I have had considerable correspondence with Bishop Salmon and other authorities in Rome. The number given to Homily XIX in this MS is 7, and that, remember, is for Septuagesima Sunday. Homily XV, preached on Sexagesima Sunday, is number 8 in this Lateran MS, and Homily II, preached on Quinquagesima Sunday, is number 9. We therefore have a cluster of numbers 7, 8 and 9 for the three pre-Lent Sundays.

My attempts to trace the MS have reached the following very interesting phase. In a personal letter, Fr. A. Raes, the Prefect of the Vatican Library, has written to say that on August 29th of this year, in response to my enquiry, a visit was made to the Archives of the Lateran, where an old MS, A 78, containing the Homilies of S. Gregory, was found. It does not carry the number 1674 but, among the 8 old MSS preserved there, it is the only one containing the Homilies. The writing is of the 12th century, and although the rubrics are in another hand from that of the Homily, they are by a contemporary copyist. The number of the Homily for Septuagesima is 7. In the interior of the MS a detached fragment was found inserted in the leaves and this proved to be a 17th century MS upon which the edition by Migne was based.

It must be remembered that, long after the time of S. Gregory, *Masses* were being written to be used on specific occasions before they were incorporated in Sacramentaries for local use or for circulation, and it is even more likely that the Homilies were originally on separate sheets whether they were in writing before they were preached, as the Pope tells us himself was his practice for some time², or whether they were taken down by secretaries at the time of delivery.

¹ *Recherches de Science Religieuse*, loc. cit. p. 144.

² Homily XXI.

These facts from the external evidence are sufficient to rebut Fr. Chavasse's theory.

Now let us look at the internal evidence. The Homily was preached on the present Gospel for Septuagesima Sunday, S. Matthew xx, 1-16, which Fr. Chavasse says was originally used on the Feast of S. Laurence. Here he is followed by Professor Cyrille Vogel¹, who re-iterates the statement that when the Gospel was transferred to Septuagesima, it took the Station with it. Neither scholar has given evidence for this assertion and I have searched for supporting evidence in vain. On the contrary, the Lectionaries which I have examined all give the pericope either just before Sexagesima and Quinquagesima, or, as in the case of the Codex Rehdigeranus, for the Third Sunday in February. Scholars differ in their dating of the Lectionaries, but there is general agreement that they incorporate material going back to the middle of the 6th century.

We now turn to the contents of the Homilies and Homily XIX in particular. 22 of the Homilies were preached on Sundays and other Feasts of our Lord and may be called for convenience type Alpha. They accord with the Temporale of the Sacramentaries and are without any reference to the cult of the Saints or to martyrdom. 7 Homilies preached on Ember Days and such like occasions do not concern us. This leaves 11 of type Beta given on Festivals of the Martyrs and other Saints. They are, in common with all S. Gregory's writings, full of topical allusions, and contain a wealth of material about the ways in which the Communion of Saints was a living reality in his time. Before giving three examples I will ask you to contrast the language with the contents of Homily XIX, for I find it quite impossible to believe that this was preached on the very important Festival of S. Laurence in his own church by S. Gregory.

Take, for example, Homily XI, preached in the Basilica of S. Agnes *in die natalis ejus*. "For not even the Saint whose birthday we are celebrating today would have been able to die for God in her body, if first she had not been dead to bodily desires in her mind. For her heart, raised aloft on the peak of courage, despised the torments, spurned the rewards. She was brought before armed kings and rulers and stood, stronger than the one who struck her, more exalted than her judge."

Or take Homily XIII, given on the Feast of S. Felix.

"Do not therefore pay attention to what you have, but to what you are. Do you wish to hear what you are? The prophet reveals this in the words, Surely the people are grass (Isaiah xl. 7). For if the people are not grass, where are those who last year celebrated with us the birthday of blessed Felix, whom we honour today?"

The last example is Homily XXVII on the Feast of S. Pancras. "We are standing together at the tomb of a martyr and we know by what death

¹ C. Vogel, *Introduction aux Sources de l'Histoire du Culte Chrétien au Moyen Âge*, Spoleto, 1966, p. 274.

he reached the heavenly kingdom. If we do not give our bodies on behalf of Christ, let us at least conquer our minds."

To sum up: The Homilies of S. Gregory which accord with the Temporale of the Sacramentaries are just what we should expect for "Sunday Sermons" and are without any reference to the cult of the Saints or to martyrdom, subjects to which the Pope gave great attention when he preached in the Basilicas on the Feasts of the Martyrs. A careful reading of the Homilies makes it clear that Homily XIX is quite unsuitable as a sermon preached in the very important Basilica of S. Laurence on his own Feast day, and is much more likely to have been given on Septuagesima Sunday on the Gospel which is still in use today as it was in the early Lectionaries. The position of Homily XIX as the earliest unmistakeable evidence to Septuagesima in the time of S. Gregory is therefore unassailable with the evidence which we have at the present time.

Die frühchristliche Hauskirche nach Didascalia Apostolorum II, 57, 1–58, 6

K. GAMBER, Regensburg

In seinen *Liturgischen Texten I. Zur Geschichte der orientalischen Taufe und Messe im 2. und 4. Jahrhundert* hat H. Lietzmann bereits i. J. 1910 eine Stelle aus dem 2. Buch der Constitutiones Apostolorum (c. 57) abgedruckt, da sie eine kurze Beschreibung des frühchristlichen Gottesdienstes, wohl gegen Ende des 4. Jahrhunderts, bietet. Dabei hat er leider die ältere Textfassung dieser Stelle in der Didascalia Apostolorum, der Vorlage der Constitutiones Apostolorum, nicht berücksichtigt.

Die griechische Fassung dieser Kirchenordnung ist verlorengegangen. Sie ist vollständig in syrischer¹, teilweise auch in einer alten lateinischen Übersetzung² erhalten. Es ist jedoch möglich, den uns interessierenden Passus mit Hilfe des griechischen Textes der jüngeren Constitutiones Apostolorum seinem Urtext nach fast vollständig wiederherzustellen.

Wir bringen im folgenden zuerst den für uns in Frage kommenden Text der Didascalia Apostolorum nach der Ausgabe von Fr. X. Funk³, wobei zu beachten ist, daß die oben erwähnte altlateinische Übersetzung erst bei c. 57, 9 einsetzt (cum disciplina et sobrietate . . .):

57,1 Vos autem episcopi nolite esse duri neque tyranni neque iracundi neque asperi in populum Dei manibus vestris traditum, nec solvite domum Domini neque dispergite populum eius, sed convertite omnes homines, ut Deo cooperemini, et congregate credentes cum magna mansuetudine et longanimitate et patientia et sine ira et per doctrinam et orationem tanquam ministri regni aeterni.

2 In congregationibus vestris autem, in ecclesiis sanctis, conventus vestros facite quovis modo pulchro et disponite sollicito loca fratribus cum verecundia. 3 Segregetur presbyteris locus in parte domus ad orientem versa. 4 Et in medio inter eos situm sit episcopi solium, et cum eo sedeant presbyteri. Similiter autem in parte altera ad orientem versa viri laici sedeant.

¹ R. H. Connolly, *Didascalia Apostolorum. The Syriac Version translated and accompanied by the Verona Latin Fragments* (1929); deutsch von H. Achelis und J. Flemming (TU NF 10, 2).

² H. Hauler, *Didascaliae Apostolorum Fragmenta Veronensia Latina* (Lipsiae 1900); E. Tidner, *Didascaliae Apostolorum, Canonum Ecclesiasticorum, Traditionis Apostolicae Versiones latinae* (TU 75, Berlin 1963).

³ Fr. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1905), Vol. I, 158 ff.

[. . .]¹ 7 *Et si quis inventus fuerit non suo loco sedens, increpet eum diaconus [qui intus est], faciatque eum surgere ac sedere in loco ipsi convenienti.*

8 *Namque cum caulis Dominus noster ecclesiam comparavit. Sicut enim videmus animalia rationis expertia, putamus boves et oves et capras, secundum genera ac genera cubare ac surgere et pasci ac ruminari neque ullum eorum a propinquis separari, et rursus animalia campi singula cum similibus in montibus ambulare, ita in ecclesia quoque iuniores seorsum sedeant, si locus est, si non, stent in pedibus. Aetate vero propecti sedeant separatim, pueri autem stent seorsum, aut patres ac matres eos ad se assumant, et stent pedibus. Et adulescentulae iterum seorsum sedeant; si vero non est locus, post mulieres stent. Quae nupserunt et adulescentulae sunt ac liberos habent, seorsum stent. Anus ac viduae sedeant.*

9 *Et diaconus provideat, ut unusquisque intrantium in suum locum se conferat nec quisquam ex eis in loco non convenienti sedeat. 10 Similiter diaconus provideat, ne quisquam susurret vel dormitet vel rideat vel nutet. 11 Sic enim in ecclesia oportet cum disciplina et sobrietate vigilare et intentam aurem habere ad verbum Domini.*

58,1 *Si quis autem de parochia frater aut soror venerit, diaconus requirat ab ea, si adhuc virum habet, si vidua est aut fidelis et si de ecclesia est et non de haeresi. Et sic iam perducens eam faciat in decreto loco sedere.*

2 *Si quis autem presbyter de ecclesia parochiae venerit, suscipite eum, presbyteri, communiter in loco vestro. Et si episcopus advenerit, cum episcopo sedeat eundem honorem ab eo recipiens. 3 Et petes eum tu, episcope, ut adloquatur plebem tuam, quoniam peregrinorum adloquium et admonitio iuvat admodum. Scriptum est enim: Nullus propheta susceptus est in patria sua. Et in gratia agenda ipse dicat. Si autem cum sit prudens et honorem tibi reservans, non velit, super calicem dicat.*

4 *Si autem cum sedes alius quis aut alia supervenerit honorabilior secundum saeculum aut peregrinus aut de ipso loco, tu, o episcope, cum dicis verbum Dei aut audis aut legis, noli propter personarum acceptionem relinquere ministerium verbi tui et disponere eis sessoria, sed permane quietus et noli mediare verbum; fratres autem eos suscipient.*

5 *Sin vero locus non fuerit, qui dilectionem fraternam habet et caritatem et honorem vult dare, surgens concedit eis locum, et ipse stabit. Si autem iuvenioribus sedentibus senior aut anicula surgens concesserint locum, tu, diaconus, circuminspice de iuvenioribus, qui magis iunior est aut iuvenula, et exsurgere facies eam et sedere eam, quae locum concessit. Eam vero, quae non cessit exsurgens, facies posteriorem omnibus stare, ut discant et ceteri concedere honoribus. 6 Si autem egenus aut egena sive de loco sive peregrinus supervenerit et praeterea senior aetate et locus non fuerit, tu episcope, talibus locum ex toto corde fac, etiamsi tu ipse super humum sederis, ut non fiat apud homines a te personarum acceptio, sed apud Deum ministerium tuum placeat.*

Wir bringen nun die angekündigte Rekonstruktion des griechischen Urtextes, soweit dieser dem Redaktor der Constitutiones Apostolorum vorgelegen hat, wobei wir der Ausgabe von Lagarde und Funk folgend, die Hinzufügungen des Redaktors, die von Funk unterstrichen worden sind, einfach auslassen². Es entstehen dabei nur an einigen Stellen kleine Lücken

¹ Zum hier ausgelassenen Passus findet sich im griechischen Text der Constitutiones Apostolorum keine Entsprechung. Er lautet: *Ita enim decet in parte domus ad orientem versa presbyteros sedere cum episcopo et post hos laicos ac deinde feminas, ut cum surgitis orantes praepositi surgant primi et post eos viri laici, deinde iterum feminae. Nam versus orientem oportet vos orare, sicut et scitis, quod scriptum est: Date laudem Deo, qui ascendit in caelum caeli ad orientem.*

² Die erste Rückübersetzung der Didascalia Apostolorum ins Griechische erfolgte von Lagarde. Sie wurde im 2. Band der von Bunsen veröffentlichten *Analecta Antenicaena* herausgegeben (London 1854); vgl. F. X. Funk, *Die Apostolischen Konstitutionen. Eine litterar-historische Untersuchung* (Rottenburg 1891) 17.

gegenüber dem Text der Didascalia Apostolorum; so vor allem zu Beginn in c. 57, 2–3, sonst fehlt nur gelegentlich ein Wort, so c. 58, 3 τὸ ποτήριον.

Zu c. 57, 5–6 findet sich keine Entsprechung im griechischen Text der Constitutiones Apostolorum. Der fragliche Passus der überlieferten Fassung der Didascalia Apostolorum wurde deshalb von uns oben in die Fußnote verwiesen. Er ist, wie noch zu zeigen sein wird, deutlich sekundär. Eine etwas andere Fassung ist auch gegen Schluß unseres Stückes zu beobachten, und zwar in c. 58, 5–6. Hier dürfte ebenfalls der griechische Text den ursprünglichen Wortlaut bieten, während die Fassung der Didascalia überarbeitet ist¹.

57,1 Σὺ δὲ ὁ ἐπίσκοπος ἔσο μὴ πλήκτης, μὴ ὀργίλος, μὴ ἀπηνής, ἀλλ' οἰκοδόμος, ἐπιστροφεύς, διδακτικός, ἀνεξίκακος, ἡπιόθυμος, πρῶτος, μακρόθυμος, παραινετικός. 2 ὅταν δὲ συναθροίῃς τὴν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν ποιῆσθαι τὰς συνόδους (. . .) τοὺς τόπους ἐκτάσσειν τοῖς ἀδελφοῖς μετὰ πάσης ἐπιμελείας καὶ σεμνότητος. 3 (. . .) κατὰ ἀνατολὰς τετραμμένους.

4 κείσθω δὲ μέσος ὁ τοῦ ἐπισκόπου θρόνος, παρ' ἑκάτερα δὲ αὐτοῦ καθεζέσθω τὸ πρεσβύτεριον, εἰς τὸ ἕτερον μέρος οἱ λαϊκοὶ (καθεζέσθωσαν) καὶ αἱ γυναῖκες. [. . .] 7 εἰ δέ τις εὐρεθῇ παρὰ τόπον καθεζόμενος, ἐπιπλησέσθω ὑπὸ τοῦ διακόνου καὶ εἰς τὸν καθήκοντα αὐτῷ τόπον μεταγέσθω.

8 οὐ μόνον γὰρ νῆϊ, ἀλλὰ καὶ μάνδρῃ ὁμοίωται ἡ ἐκκλησία. ὥς γὰρ οἱ ποιμένες ἕκαστον τῶν ἀλόγων, αἰγῶν φημι καὶ προβάτων, κατὰ συγγένειαν καὶ ἡλικίαν ἰστώσιν, καὶ ἕκαστον αὐτῶν τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ συντρέχει, οὕτω καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οἱ μὲν νεώτεροι ἰδίᾳ καθεζέσθωσαν ἐὰν ἡ τόπος, εἰ δὲ μὴ στηκέτωσαν ὀρθοί. οἱ δὲ τῇ ἡλικίᾳ ἤδη προβεβηκότες καθεζέσθωσαν ἐν τάξει. τὰ δὲ παῖδια ἐστῶτα προσλαμβάνεσθωσαν αὐτῶν οἱ πατέρες καὶ οἱ μητέρες. αἱ δὲ νεώτεραι πάλιν ἰδίᾳ ἐὰν ἡ τόπος, εἰ δὲ μήγε ὀπισθεν τῶν γυναικῶν ἰστάσθωσαν. αἱ χῆραι καὶ αἱ πρεσβύτιδες καθεζέσθωσαν.

9 ἔστω δὲ τῶν τόπων προνοῶν ὁ διάκονος, ἵν' ἕκαστος τῶν εἰσερχομένων εἰς τὸν ἴδιον τόπον ὁρμᾷ καὶ μὴ παρὰ τὸ ἰντροῦτον καθέζωνται. 10 ὁμοίως ὁ διάκονος ἐπισκοπεῖτω τὸν λαόν, ὅπως μή τις ψυθρίσῃ ἢ νυστάξῃ ἢ γελάσῃ ἢ νεύσῃ.

11 χρὴ γὰρ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐπιστημόνως καὶ νηφαλέως καὶ ἐγρηγορότως ἐστάναι, ἐκτεταμένην ἔχοντα τὴν ἀκοήν εἰς τὸν τοῦ κυρίου λόγον.

58,1 Εἰ δέ τις ἀπὸ παροικίας ἀδελφός ἢ ἀδελφὴ ἐπέλθοι, ὁ διάκονος ἐπικρινέτω ἀνακρίνων, εἰ πιστοί, εἰ ἐκκλησιαστικοί, εἰ μὴ ἀπὸ αἰρέσεώς εἰσι μεμολυσμένοι, καὶ πάλιν εἰ ὑπανδρὸς ἢ χῆρα. καὶ ἀπαγέτω ἕκαστον εἰς τὸν προσήκοντα αὐτῷ τόπον.

2 εἰ δὲ καὶ πρεσβύτερος ἀπὸ παροικίας ἐπέλθοι, προσδεχέσθω ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων κοινωνικῶς. εἰ δὲ καὶ ἐπίσκοπος, σὺν τῷ ἐπισκόπῳ καθεζέσθω τῆς αὐτῆς ἀξιοῦμενος ὑπ' αὐτοῦ τιμῆς. 3 καὶ ἐρωτήσεις αὐτόν, ὃ ἐπίσκοπε, προσλαλήσαι τῷ λαῷ, ἢ γὰρ τῶν ξένων παράκλησις καὶ νουθεσία ὠφελιμωτάτη σφόδρα. οὐδεὶς γὰρ προφήτης φησιν δεκτός ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι. ἐπιστρέφεις δὲ αὐτῷ καὶ τὴν εὐχαριστίαν ἀνοῖσαι · ἐὰν δὲ σοφὸς τὴν τιμὴν σοι τηρῶν μὴ θελήσῃ ἀνεγέγκαι, κἂν τὴν εἰς (τὸ ποτήριον) εὐλογίαν αὐτόν ποιήσασθαι καταναγκάσεις.

¹ Darüber hat Funk in der eben zitierten Arbeit eingehend gehandelt.

4 εἰ δὲ ἐν τῷ καθέζεσθαι ἑτερός τις ἐπέλθοι ἐνδοξος ἐν τῷ βίῳ, ἢ ξένος ἢ ἐγγύριος, σὺ δ' ἐπίσκοπος ὁ προσλαλῶν τὸν περὶ θεοῦ λόγον ἢ ὁ ἀκούων τοῦ ἀναγινώσκοντος, μὴ προσωποληπτῶν καταλίπης τὴν διακονίαν τοῦ λόγου, ἵνα διατάξῃ αὐτῷ προσεδρῖαν, ἀλλὰ μένε ἡσύχιος μὴ διακόπτων σου τὸν λόγον ἢ τὴν ἀκοήν. οἱ δὲ ἀδελφοὶ παραδεχέσθωσαν αὐτόν.

Ὁ δὲ τόπος οὐκ ἔστιν τὸν μᾶλλον νεώτερον ἐγείρας ἐκείνον καθισάτω [. . .] τὸν φιλάδελφον ποιῆσαι. [. . .] ὁπίσω πάντων στῆσον, ἵνα παιδευθῶσιν καὶ οἱ λοιποὶ ἀντιπαραχωρεῖν τοῖς ἐντιμωτέροις. Ὁ εἰ δὲ πτωχός, ἢ ἐγγύριος ἢ ξένος, ἐπέλθοι πρεσβύτης καὶ τόπος οὐκ ὑπάρχει, καὶ τοῦτοις τόπον ποιῆσαι ἐξ ὅλης τῆς καρδίας αὐτοῦ, ἵνα μὴ πρὸς ἄνθρωπον αὐτοῦ γένηται ἢ προσωπόληψις, ἀλλὰ πρὸς θεὸν ἢ διακονία εὐάρεστος.

Es wird nun unsere Aufgabe sein, die Erweiterungen sowohl des Redaktors der Constitutiones Apostolorum (im folgenden CoAp abgekürzt) als auch die Erweiterung des Überarbeiters des Urtextes der Didascalia Apostolorum (DiAp abgekürzt) liturgiegeschichtlich zu untersuchen, wobei mit Lagarde und Funk vorausgesetzt werden darf, daß der griechische Text der CoAp, wenn er eine Entsprechung in den erhaltenen Übersetzungen der DiAp aufweist, auch die Urfassung darstellt.

Im einzelnen ist dabei auf folgendes hinzuweisen: Während die Unterschiede zwischen CoAp und DiAp im Text zu Beginn von c. 57, wo in Vers 1 von den notwendigen Eigenschaften des Bischofs die Rede ist, lediglich in kleinen Erweiterungen des Redaktors von CoAp bestehen, liegen in den unmittelbar folgenden Versen 2–7 in beiden Kirchenordnungen größere Umänderungen vor. Diese sind in Vers 2 so stark, daß die griechische Urfassung der Didascalia, im Gegensatz zu den folgenden Partien, nicht mehr vollständig zu erkennen ist. Der ursprüngliche Text könnte etwa gelautet haben:

Wenn du aber die Gemeinde Gottes zusammenrufst, um die Versammlungen (τὰς συνόδους) zu veranstalten, <dann achte darauf,> daß die Plätze für die Brüder mit aller Sorgfalt und Bedachtsamkeit bestimmt werden.

In den folgenden Versen 3 und 4 liegen die Dinge ähnlich. Hier kann jedoch mit Hilfe des Textes in DiAp die Urfassung vollständig wiederhergestellt werden. Sie lautet in deutscher Übersetzung:

[Für die Presbyter werde ein Platz im Osten des Hauses ausgewählt.¹] In der Mitte hat der Sessel des Bischofs zu stehen. Zu seinen Seiten sollen die Presbyter Platz nehmen. Im anderen Teil des Saales sollen die männlichen Laien und die Frauen sitzen.

Ganz anders der Text in CoAp. Während in der eben zitierten Urfassung mit keinem Wort von einer Kirche als einem eigenen Bau die Rede ist und einfach ein größerer Raum in einem (Privat-)Haus vorausgesetzt erscheint, ist hier von einem eigenen Kultbau die Rede, der länglich ist und geostet sein soll und der bereits Nebenräume (Pastophorien) an der Ostseite auf-

¹ Dieser Satz ist wahrscheinlich eine Einfügung des Überarbeiters der DiAp, da er einen folgenden Satz vorwegnimmt.

weist, wie sie die späteren syrischen Kirchen besitzen¹. Ja, es taucht bereits der Begriff vom Schiff der Kirche auf.

Im Vers 5 von CoAp wird außerdem der ebenfalls in den frühen syrischen Basiliken nachweisbare erhöhte Ambo, der in der Mitte des Kirchenschiffs seinen Platz hatte, erwähnt², eine Angabe, die in DiAp noch fehlt. Damit beginnt in CoAp unvermittelt eine längere Beschreibung der Eucharistiefeier, die ihrem Verlauf nach weitgehend der Ordnung in CoAp Buch VIII entspricht, ohne daß jedoch hier wie im Buch VIII liturgische Texte dem vollen Wortlaut nach mitgeteilt werden.

Die syrische DiAp hat an dieser Stelle (c. 57, 5–6) eine andere Einfügung in den ursprünglichen Text, die von uns oben in die Fußnote gesetzt worden ist. Sie betont die Ostung beim Gebet³ und verlangt aus diesem Grund eine entsprechende Anordnung der Sitze. In Vers 6 wird von den Aufgaben der Diakone gesprochen.

Daß es sich bei diesen beiden Versen um eine spätere Einfügung handelt, beweist das Fehlen eines entsprechenden griechischen Textes, vor allem aber Vers 7, der eine direkte Weiterführung von Vers 4 darstellt. Dabei ist das „qui intus est“ des syrischen Textes ebenfalls als sekundär zu betrachten, da es im griechischen Text von CoAp fehlt und es eine Klammer zum eingefügten Vers 6 darstellen soll, wo von Diakonen am Eingang und Diakonen im Saal die Rede ist.

Für die folgenden Verse 57, 8–11 sind keine Bemerkungen zu machen, da hier der syrische (bzw. lateinische) Text mit dem griechischen der CoAp weitgehend übereinstimmt. Im Anschluß daran setzt CoAp die kurze Beschreibung der Eucharistiefeier fort, die bereits in Vers 5 begonnen hatte.

In c. 58 werden Vorschriften erlassen für den Fall, daß Fremde in die Versammlung kommen. Die beiden ersten Verse 1 und 2 stimmen dabei in DiAp und CoAp bis auf kleine Zusätze in CoAp überein. Größte Beachtung verdient Vers 3. Hier ist davon die Rede, was zu tun ist, wenn ein auswärtiger Bischof zu Besuch da ist. Es wird geraten, daß der Heimatbischof ihn ersuchen soll, zur Versammlung zu sprechen. Er soll ihm auch das Anbieten machen, die Leitung der Eucharistiefeier zu übernehmen. Es heißt aber: Wenn er klug ist, wird er dies bescheiden ablehnen. In diesem Fall soll der Heimatbischof ihm nahelegen, wenigstens das Segensgebet (*εὐλογία*) über den Kelch zu sprechen.

So nach der Fassung der DiAp. In CoAp finden wir statt „super calicem“: *εἰς τὸν λαόν*, d. h. der Gastbischof soll wenigstens das Segensgebet über das Volk sprechen. Dem Redaktor von CoAp war offensichtlich ein eigenes

¹ Einzel-Beispiele bei O. Nußbaum, Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000 (= Theophaneia 18, 1 Bonn 1965) 34 ff.

² Vgl. Nußbaum, Der Standort 35 f., 390 ff.

³ Vgl. Nußbaum, Der Standort 395 ff.: Die Orientierung des Kultbaus und ihr Einfluß auf die Stellung des Liturgen am Altar.

Segensgebet über den Kelch nicht mehr bekannt. Wir werden unten nochmals auf diese Frage eingehen.

Im folgenden Vers 4 sind lediglich wieder geringfügige Erweiterungen des Redaktors von CoAp zu beobachten. Dagegen läßt sich in Vers 5 der ursprüngliche griechische Text nicht mehr vollständig herauschälen. In Vers 6 ist die Bemerkung „etiamsi tu ipse super humerum sederis“ in DiAp beachtenswert. Vermutlich ist sie sekundär. Im übrigen stimmen die beiden Textfassungen überein.

Damit ist der Vergleich zwischen dem Text in DiAp und CoAp zu Ende geführt. Bis auf einige kleine Lücken konnte der Urtext von DiAp, was die uns interessierende Stelle betrifft, wiederhergestellt werden. Dabei wurde deutlich, daß der syrische bzw. lateinische Text von DiAp durch den Vergleich mit dem griechischen in CoAp an Verständlichkeit und nicht zuletzt auch an Bedeutung gewinnt. Auch konnten auf diese Weise spätere Überarbeitungen in DiAp erkannt werden. Im folgenden geht es darum, den zitierten Passus auch liturgiegeschichtlich zu untersuchen.

Wie bereits oben betont, handelt es sich an dieser Stelle in DiAp nicht um die Beschreibung einer Eucharistiefeier bzw. um die Vorschriften, die dabei zu beachten sind, sondern vor allem um die Sitzordnung in den Versammlungen. Wir finden noch keinen einzigen Hinweis auf einen eigenen Kultraum. Es ist lediglich von einem Zusammenrufen der „Gemeinde Gottes“ (τὴν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν) die Rede, um die Zusammenkünfte zu machen (ποιεῖσθαι τὰς συνόδους), allem Anschein nach in einem (großen) Privathaus.

Wie haben wir uns die frühchristliche Hauskirche des näheren vorzustellen? Wir sind in der glücklichen Lage, eine solche Hauskirche, datierbar auf das Jahr 256, aus der römischen Grenzstadt Dura-Europos am Westufer des Euphrat zu kennen¹. Sie diente einer kleinen Christengemeinde. Der rechteckig angelegte Kultraum ist 13 m lang und 5 m breit. Eine Gliederung des Raumes ist nicht zu erkennen. Es befindet sich lediglich vor der Ostwand eine Plattform.

A. von Gerkan vermutet, daß dort der Bischofsthron seinen Platz gehabt hat². Das würde zum Text in der DiAp passen, wo davon die Rede ist, daß der Thron des Bischofs im Osten des Raumes stehen soll, inmitten der Sitze für die Presbyter.

Über einen Altar-Tisch wird in der DiAp an dieser Stelle nichts ausgesagt. Er ist jedoch vorauszusetzen. Es fragt sich nur, ob entsprechende Tische auch zu den Sitzten der Gemeindemitglieder gehört haben. Darüber erfahren wir in unserem Text jedenfalls nichts.

¹ Neueste Literatur und erstmals genauer Grundriß bei A. von Gerkan, Zur Hauskirche von Dura-Europos, in: Mullus. Festschrift Theodor Klauser (= Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 1, 1964) 143–149.

² A. von Gerkan, Die frühchristliche Kirchenanlage von Dura, in: Römische Quartalschrift 42 (1934) 219–232, vor allem 226. 229.

Die eingehende Lösung dieser Frage gehört nicht zu unserem Thema und soll einer eigenen Studie überlassen bleiben, wo von frühen eucharistischen Kulträumen im Abendland die Rede sein wird, die gleichzeitig oder nur wenig jünger sind und sich vor allem in Aquileja und im Raum des Patriarchats finden¹.

Es läßt sich jedoch auch im Text der DiAp eine interessante Beobachtung machen, die möglicherweise zur gestellten Frage, ob außer dem Altartisch noch weitere Tische vorhanden waren, einen Beitrag leisten kann. Es ist die Stelle c. 58,3, wo von einem eigenen Segensgebet (*eὐλογία*) über den Kelch die Rede ist, das vom Gastbischof zu sprechen ist, wenn er die Leitung der gesamten Eucharistiefeier aus Bescheidenheit (und Klugheit) ablehnen sollte.

Es ist hier nicht der Platz, vom Ritus der frühchristlichen Feier des Herrenmahls (*cena dominica*) zu reden, nachdem vom Verfasser andernorts eingehend davon gehandelt worden ist². Eines dürfte jedenfalls klar sein: eine Trennung der Dankgebete über das Brot und über den Wein, die in DiAp zu erkennen ist, setzt eine Form der Eucharistiefeier voraus, in der noch nicht die Trennung von Agape und Eucharistie vollzogen war, in der also noch das Brotbrechen das heilige Mahl eröffnete und das Segensgebet über den Kelch den feierlichen Schluß desselben bildete.

Damit gewinnen wir aber auch einen Zeitpunkt ante quem für die Abfassung der DiAp. Dieser läßt sich beim gegenwärtigen Stand der Forschung leider noch nicht genau präzisieren, da wir noch nicht mit Sicherheit wissen, wann man in den einzelnen Gegenden aufgehört hat, Eucharistie und Agape zu trennen bzw. über Brot und Wein eigene Segensgebete zu verrichten. Jedenfalls ist das Eucharistiegebet in der sog. Apostolischen Überlieferung (Ägyptischen Kirchenordnung) bereits ein Dankgebet, das über die beiden Elemente gleichzeitig gesprochen worden ist³.

Man setzt fast allgemein die Abfassung der sog. Apostolischen Überlieferung in den Anfang des 3. Jh., wobei man in Hippolyt von Rom den Verfasser dieser Kirchenordnung erblicken möchte. Sollte dies stimmen —

¹ Vgl. G. Brusin, *Due nuovi sacelli cristiani di Aquileia* (= Associazione Nazionale per Aquileia, Quaderno N. 7, Aquileia 1961); G. C. Menis, *La basilica paleocristiana nelle diocesi settentrionali della metropoli d'Aquileia* (= Studi di antichità cristiana XXIV, Città del Vaticano 1958).

² K. Gamber, *Liturgie übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes* (Freiburg i. Br. 1966) 21ff.: Die Feier des Herrenmahls. Hier wird auch eingehend auf die Verhältnisse in Ägypten eingegangen (S. 81ff.).

³ Text in B. Botte, *La tradition apostolique de Saint-Hippolyte* (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39, Münster 1963); Gamber, *Liturgie übermorgen* 42–43. — Dagegen setzen die apokryphen Apostelgeschichten noch eigene Dankgebete über das Brot voraus; vgl. K. Gamber, *Die Serapion-Anaphora ihrem ältesten Bestand nach untersucht*, in: *Ostkirch. Studien* 16 (1967) 33–42. Ein Segensgebet über den Kelch dagegen könnte dem Todesgebet des Bischof Polykarp von Smyrna zugrundeliegen; vgl. J. A. Robinson, *Liturgical Echoes in Polycarp's Prayer*, in: *Expositor* 9 (1899) 63–72.

das Problem scheint immer noch nicht endgültig gelöst zu sein¹ —, dann müßte die *Didascalia Apostolorum* noch im 2. Jh. entstanden sein und nicht erst in der 1. Hälfte des 3. Jh., wie man meist annimmt. Eine Lösung dieser Frage kann hier nicht erfolgen. Es sollte lediglich im Zusammenhang mit der von uns behandelten Stelle über die Sitzordnung bei den Versammlungen einmal auf dieses Problem aufmerksam gemacht werden.

Zusammenfassend können wir sagen: Die besprochene Stelle in der *Didascalia Apostolorum* setzt Verhältnisse voraus, wie sie für eine Eucharistiefeier Geltung hatten, bei der noch nicht eine Trennung zwischen Eucharistie und Agape stattgefunden hat. Deshalb werden hier auch eingehende Vorschriften über die Sitzordnung der Teilnehmer gegeben, die nur dann einen rechten Sinn haben, wenn man annimmt, daß diese an verschiedenen Tischen gesessen haben: daß also ein Tisch für den Bischof und die Presbyter an der Ostwand des Raumes, weiterhin mindestens je ein Tisch für die Männer und die Frauen im übrigen Teil des Raumes vorhanden waren².

¹ Vgl. die jüngste Studie von J. Migne, *La prétendue Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome*, in: *Ostkirchliche Studien* 14 (1965) 35–67 mit weiterer Literatur.

² Diese Tische waren entweder Sigma-förmig; vgl. Brusin, *Due nuovi sacelli* 36 ff. (mit Abbildungen), oder rund; vgl. A. Hermann, *Kernos oder Tryblion? Zu einigen koptischen Tonschalen*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 8/9 (1965/66) 203–213 (mit Abbildungen).

An Antiphon of the East Syrian Liturgy and Some Patristic Sources

E. R. HAMBYE S. J., Kurseong, West Bengal

The Antiphon

*The daughter of the king stands in glory (Ps 45, 9)
The Church is like a dove – who builds her nest near the holy altar,
And the accursed serpent – threatens her,
To tear up her nest – and destroy her young,
Do not, o my Lord, do not, o my Lord – relax your hold on her,
Which was redeemed – by your living blood.¹*

[illegible]

This antiphon, 'oniā, belongs to the *suhlāpā* of the first *qālā* in the first part of the funeral office for lay people in the East Syrian tradition¹. This first part is called the washing of the body. In the usual practice of this liturgy a *qālā* is a continuous series of 'onyā, including the *suhlāpā*, or *variation*, which indicates a slight change from the mode of the *qālā* itself². Each of these 'onyā is preceded by the half-verse of psalm, a quotation which generally inspires the text of the poetical composition that follows.

I looked through most of the Syrian liturgical texts, belonging either to the East or West Syrian tradition, to find out whether this *ʿontā* occurred anywhere else. Since it deals with the Church, I expected to find it in the offices for the Dedication of the Church, or in the ferial office of the two West Syrian traditions³. A search through the Byzantine offices was also made. All in vain.

However, we came across the same text in another series of East Syrian 'onyāṭā which belong to the Office of *Subbā'ā*, or compline, for the Tuesday of the *Bā'ūtā*, or supplication, of the Ninivites'. It is the very same text. As in case of the funeral service, the 'onīṭā has little connection with those preceding or following 'onyāṭā.

¹ Kṭāb^hâ d k^hurâstâ d'erîdê bray 'âlmâ, Trichur (India), 1954, p. 8.

² J. Mateos, *Lelya-Sapra*, Rome, 1959, pp. 18–19.

³ Feriale Office of the Syrian Church of Antioch. Sharfeh, 1937; *Officium Feriale iuxta ritum Ecclesiae Syriacae Maronitarum*, Rome, 1830³.

⁴ *Breviarium iuxta ritum Syrorum Orientalium id est Chaldaeorum*, Rome, 1938, v. 1, p. 188 (Syriac letters).

In another *'onīdā*, used in the short service for the martyrs at the end of the Friday vespers (East Syrian) there is a text built in the same way, though in a different perspective: 'The Church is like to the ark — and the holy altar to the throne . . .'¹

The meter of the *'onīdā* under study is a typical example of that freedom, which is often found in later poetical compositions, viz. verses of 8 (4 + 4), 9 (4 + 5), 7 (3 + 4), 9 (4 + 5), 11 (5 + 6), 7 (4 + 3) syllables.

It is difficult to ascertain the date of the antiphon. Catholicos Išo'yābh (ca A. D. 650/1) is considered as the main organizer and compiler of the liturgy of the East Syrian Christians². Did he introduce the *'onīdā* both in the office for the Supplication of the Ninivites, and in the funeral service? The Supplication was introduced about A. D. 570–581³.

Background

The *'onīdā* shows the unmistakable influence of that devotion to the Church, which is characteristic of the Syrian Churches. Much has been written about it for the last thirty years. In order to show the text in this perspective, I quote Fr de Vries' appreciation of that tradition: 'If the Church is the bride of Christ, then she is the mother of those to whom Christ, by his death, has brought eternal life. The West Syrian liturgy gives the actual name of "mother" to the Church rather rarely; but it very often mentions the "children of the Church", and all the benefits which the Church as a mother distributes to them . . . The Church of Christ — his bride and body — is prefigured and represented in various ways by persons and events of the Old and New Testament. The Syrians like to discover figures of the Church everywhere, — and this again is a proof of their emphasis on the Church'⁴.

The *'onīdā* also, though not using the name 'mother', focusses on the Church as a mother. And, as we shall see presently, the allegories used are typical of the Syrian attitude. Hence, the appreciation given by Fr de Vries for the West Syrians holds good for the East Syrians. This appears from this particular text and from many others as well⁵.

Since the *'onīdā* alludes to threats to the Church, it may refer either to heresies or to persecutions from non-Christians. As is well known, the East Syrian or Persian Church was the target of a long-drawn opposition from a State whose official religion was Mazdeism. During the 6th and 7th cen-

¹ Ibid., pp. 365*–366*; A. J. Maclean, *East Syrian Daily Offices*, London, 1894, p. 45 (English translation).

² A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, pp. 197–198.

³ J. Mateos, *op. cit.*, p. 148.

⁴ W. de Vries, *La Conception de l'Eglise chez les Syriens séparés de Rome*, *Orient Syrien* 2 (1957), 111–124.

⁵ H. Engberding, *Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie*, *Orientalia Christiana Periodica* 3 (1937), pp. 5–44; F. Graffin, *Recherches sur le thème Eglise-Epouse dans les liturgies et la littérature patristique de langue syriaque*, *Orient Syrien* 3 (1958), pp. 317–336.

turies it was also engaged in a bitter struggle with the 'monophysite' party in Mesopotamia.

Sources

The *'oniṯā* depends on Ps 84 (Septuagint, 83) v. 3: 'The sparrow has found its home at last, the swallow a nest for its young, your altars, Yahweh Sabaoth, my king and my God' (Jerusalem Bible translation). But it also alludes to other Old Testament texts, viz. to Ps 11 (Septuagint, 10), v. 1: 'In Yahweh I take shelter, how can you say to me, "Bird, fly back to your mountain"', to Canticle of Canticles, 2, 14: 'My dove, hiding in the cleft of the rock, in the coverts of the cliff', and to Jeremiah 48, 28: 'Learn from the dove that makes its nest in the walls of the gaping gorge'.

It is important to note that the poet, after likening the Church to a dove, has added to its allegorical use of Ps 84, the threat of the devil. The threatening serpent may well come from Rev. 12, 4 and 17. The prayer that concludes the *'oniṯā* and the mention of the 'hold (literally: 'hands') of the Lord', may have come from Ps 38, 3 and 74, 11.

The use of allegory is common practice of the East Syrian exegetes and poets, at least in liturgical texts. This is in spite of the restraining action of Theodore of Mopsuestia, the time-honoured 'Interpreter', and his followers. St Ephrem had opened the way for such allegorical, metaphorical and symbolical use of scriptural texts, and his influence on all Syrians was overwhelming and lasting.

Was there any direct influence of Origen, e.g. through his commentary on the Canticle of Canticles? It is difficult to say. The identification of the Church and the dove may have ultimately come from Origen and perhaps also from St Hippolytus¹.

Among the Syrian authors, the grouping of such themes as Dove, Nest, Altar, Serpent and Young is first found to some extent in the writings of St Ephrem². Thus in *Madrašā* XXIV, stanza 3, of his hymns on Virginity, we read: 'Blessed are you Heavenly Bird — whose nest is the cross of light — and you did not want to make the nest on earth — lest the serpent come and destroy your young . . .'³.

ܐܠܗ ܕܡܕܢ ܕܡܕܢ ܕܡܕܢ
ܡܕܢ ܕܡܕܢ ܕܡܕܢ ܕܡܕܢ
ܡܕܢ ܕܡܕܢ ܕܡܕܢ ܕܡܕܢ
ܡܕܢ ܕܡܕܢ ܕܡܕܢ ܕܡܕܢ . . .

¹ L. Welsershaime, Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied, Zeitschrift für katholische Theologie 70 (1948), pp. 393–449, espec. 405–422; Origen, Homélie sur le Cantique des Cantiques (ed. O. Rousseau), Paris, 1963.

² We were unable to consult the Greek and Armenian works attributed to St Ephrem (see I. Ortiz de Urbina, Patrologia Syriaca, Rome, 1958, pp. 55–56).

³ E. Beck ed., Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate, Louvain, 1962, C.S.C.O. text in no. 223, p. 85; translation in no. 224, p. 75–76.

Two other *Madrášē* of the same collection also mention the bird, or the dove, the nest and the serpent, but in an altogether different setting¹.

As indicated by the name of the collection, St Ephrem does not deal here with the Church, but with the state of virginity, which is, as in Origen, compared with the dove of the Cantic of Canticles. Yet the passage from virginity to the Church could easily be made, all the more so as both themes are often linked together in the Syrian tradition. Moreover 'the symbol of the dove is already used to indicate Israel by Hosea (XI, 11), and remains classical in Judaism'². In the Syrian milieu admittedly influenced by Jewish exegesis, the passage from Israel to the Church, and the latter's identification with the dove could be expected.

St Cyril of Alexandria in his commentary on Ps 84³ takes the turtle-dove as symbol of the Church's teachers, who educate their young, i. e. their Christian pupils, near the altar. He does not mention the serpent and its threat, yet he comes close to expressing that connection between Church, nest and altar we find in the *ʿontā*.

With Theodoret of Cyrus we come back to the exegesis of Antioch, an open-minded one. For Theodoret refused to follow Theodore of Mopsuestia⁴ to the end. He uses allegories and metaphors freely, and with often more theological sense than many others. He himself admitted openly that he borrowed from Origen.

In his commentary on the Cantic of Canticles (II, 11–13), his earliest exegetical work, Theodoret inserts vv. 1–4 of Ps 84 and writes as follows: '[Blessed David] teaches us that those who have obtained the bath of regeneration are indeed the young birds; but their house and nest are the divine altars, where they are fed and nourished, where they grow their feathers, and little by little gain perfection. The grace of the Holy Spirit is like a mother, who bears them; figuratively it is called a turtle-dove, because of the chastity of this bird, its love for solitude, and because it builds the nest in shady trees⁵'. *Καὶ διδάσκει ἡμᾶς, ὅτι νεοττοὶ μὲν εἰσιν οἱ τῆς διὰ τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίας τετυχηκότες· καὶ αὐτῶν, καὶ νεοττία, τὰ θεῖα*

¹ Ibid., *madrášē* I, pp. 2–3, and p. 7; *madrášē* III, p. 12 and p. 12.

² A. Robert et R. Tournay, *Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire*, Paris, 1963, p. 121.

³ *Expositio in Psalmos*, PG 69, 1208. Translation of the text: 'They [the writers of this song], as I said, admire the beauty of the Church. They praise also the gentleness of the teachers among them [the courts of the Lord], because as those turtle-doves they care for their young near the holy altars. The young of the teachers are those who have believed thanks to them'. *Θαυμάζουσιν, ὡς ἔφη, τῆς Ἐκκλησίας τὸ κάλλος· ἐπισκοῦσι δὲ καὶ τῶν ἐν αὐταῖς διδασκάλων τὸ ἐπιεικές, ὅτι καθάπερ τινὲς τρυγόνες τοὺς ἐαντῶν θάλπουσιν νεοττοὺς παρὰ τοῖς θεοῖς θυσιαστηρίοις. Νεοττοὶ δὲ διδασκάλων, οἱ δὲ αὐτῶν πιστεύοντες . . .*

⁴ R. Devreesse, *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes*, Vatican City, 1939, stops at Ps 80. Hence we could not find out what Theodore had to say on Ps 84.

⁵ In *Canticum Canticorum*, PG 81, 105.

θυσιαστήρια, ἐν οἷς τρέφονται, καὶ σιτοῦνται, καὶ πτεροφνουσιν, καὶ καταβραχὺ τῆς τελειότητος ἀπολαύουσιν. Οἷον δέ τις μήτηρ αὐτῶν ἐστὶ τέκτουσα, ἡ τοῦ ἁγίου Πνεύματος χάρις, ἡ τροπικῶς ὀνομαζομένη τρυγῶν, διὰ τὸ σῶφρον τοῦ ζώου, καὶ φιλέρημον, καὶ ἐν δένδροις ἀμφιλαφῆσαι τὰς καλιὰς πηγνύναι. The same statement reappears in his commentary on Ps 84: 'For just as the sparrows and the turtle doves, indeed also the other birds, wander about when they have no nest, but after building it they usually stay there and feed their own young, so we also formerly wandered about; but now called by your grace, and having found your tabernacles, we educate our young people near your altars, attached to you with our children, and getting from you the spiritual food . . . For our eyries and our nests and our enjoyment are your holy altars. For close to them, like gaping young, we receive from you the divine and saving food' ¹.

Καθάπερ γὰρ στρουθία καὶ τρυγόνες, καὶ μὲν δὴ καὶ οἱ ἄλλοι θεννῆτες, πλανῶνται μὲν οὐκ ἔχοντες καλιὰν, πηξάμενοι δὲ ταύτην ἐν αὐτῇ διατρίβειν εἰώθασιν, καὶ τοὺς οἰκέλους ἑαυτῶν τρέφουσι νεοττοῦς· οὕτως ἡμεῖς πάλαι μὲν ἐπλανώμεθα, νῦν δὲ ὑπὸ τῆς σῆς χάριτος προκληθέντες, καὶ τὰς σὰς εὐρόντες σκηρὰς, παρὰ τὰ θυσιαστήριά σου τοὺς οἰκέλους ἐκπαιδεύομεν νεοττοῦς, μετὰ τῶν ἡμετέρων σοι προσεδρεύοντες παίδων, καὶ τὴν πνευματικὴν τροφὴν παρὰ σοῦ κομιζόμενοι . . . Ἡμῶν γὰρ καλιὰ, καὶ νοττιά, καὶ ἀπόλαυσις ἀγαθῶν, τὰ ἁγία σου θυσιαστήρια. Παρ' ἐκεῖνα γὰρ, καθάπερ νεοττοὶ κεχηγνότες, παρὰ σοῦ κομιζόμεθα τὴν θείαν τροφὴν καὶ σωτήριον.

Theodoret, almost in the same vein as St Cyril, mentions the Church as the teacher or the mother of the young. At any rate the symbolism of the nest-altar and the young come again close to the *'ονίτζα*, but here it refers to spiritual instruction, regeneration and the Eucharistic food².

Conclusion

The *'ονίτζα* seems to have been influenced both by St Ephrem, and by some commentaries on the Psalms, including perhaps that of Theodoret. The identification between the Church and the dove may have come from commentaries on the Canticle of Canticles, through a tradition beginning with St Hippolytus and Origen.

¹ Interpretatio in Psalmos, PG 80, 1540. The commentary of the Psalms was written after that on Canticle of Canticles, and the relation between both the commentaries on Ps 84 is obvious. See also the homily on the Dove (*Λόγος εἰς τὴν τρυγόνα ἥτοι εἰς τὴν ἐκκλησίαν*) found amongst the *spuria* of St John Chrysostom, PG 55, 599.

² In one of the poems of Jacob of Sarug (d. A.D. 521), the 'threatening serpent' is described as the adversary of St Simeon the Stylite: see Poem of Doctor Mar Yaquob on the Holy Mar Simeon the Stylite, in P. S. Landersdorfer, *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter*, Kempten, 1913, p. 392.

If other commentaries were available, such as those of the East Syrian schools, e. g. Isho'dad of Merw¹, then it might be possible to fix a date for the composition of the *'ontā*.

Meanwhile, it may be placed somewhere in the first half of the 7th century. As it is an isolated piece of poetry, used today in liturgical services where it is not particularly relevant, further research may reveal some day where it belonged to originally.

¹ 9th century, see J. M. Vosté, *Mar Iso'dad de Merw sur les Psaumes*, *Biblica* 25 (1944), pp. 261–296.

Quelle est l'origine de l'agape?

A. HAMMAN O. F. M., Besançon

La question de l'agape a passionné nos aînés, Funk, Battifol, au début du siècle. Il faut reconnaître que cette ferveur, entretenue de temps à autre au cours des quarante dernières années, s'est considérablement affaiblie. Il reste que le problème est loin d'être clarifié. Bo Reicke a d'ailleurs fourni un état de diverses positions que défendent les auteurs contemporains.

Une étude, qui vient de paraître, sur *Vie liturgique et vie sociale*¹, nous a fourni l'occasion de rouvrir le dossier et de reprendre l'étude critique des diverses thèses avancées. Le présent article se limite à étudier l'origine de l'agape. Est-elle juive ou païenne, liée ou non à l'eucharistie? Nous ramènerons à trois les conclusions de notre analyse.

1. Le repas rituel et l'eucharistie

La célébration eucharistique en milieu judéo-chrétien est demeurée liée quelque temps à un repas, qui la précède et l'introduit. Celui-ci est motivé sans doute par le repas pascal, qui encadre la dernière cène et l'institution de la cène nouvelle. La Didachè semble témoigner encore de cet état des choses. Il en est sans doute de même de l'*epistola apostolorum*, dans la formule la plus ancienne, conservée par la version éthiopienne, ou du moins de l'usage dont elle témoigne encore².

Le déplacement de ce repas après l'eucharistie correspond sans doute à une époque plus récente, et répond à d'autres critères, sans doute le souci du jeûne eucharistique. Mais ce repas n'est pas l'agape, il conserve son caractère initial qui est eschatologique, mis en lumière par la veillée liturgique. Jean Chrysostome, qui place le repas après la célébration eucharistique, extrapole en projetant sur la description de la communauté apostolique, une expérience ecclésiale postérieure³.

¹ Vie liturgique et vie sociale. Repas des pauvres, diaconie et diaconat, agape et repas religieux, offrande des fidèles dans l'antiquité chrétienne. Paru dans la Bibliothèque de théologie, Desclée et Cie., 1968, que nous résumons ici.

² Epistola apostolorum, I. éd. Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, I, p. 133-134.

³ In I Cor. hom. 27, PG 51, 257.

La disparition du repas introductoire semble faire disparaître du même mouvement le mot de *κλᾱσις*, fraction du pain pour l'eucharistie, jamais employé par les auteurs venus de la gentilité, en dehors du nouveau Testament et des textes liturgiques où se maintiennent des formes archaïques.

Cette première affirmation se nuance de deux autres. La première est que ce repas rituel n'est jamais appelé *agapè* et n'est jamais une agape. Il s'en sépare même par sa motivation, car sa signification est eschatologique, comme le montre bien la Didachè. Repas rituel et eucharistie, qui forment un tout sont polarisés par le Christ l'invisible, le commensal attendu, et non par la fraternité que doivent sceller les disciples entre eux. Parler ici d'agape paraît être purement et simplement une extrapolation. Pour cette raison, il faudrait bannir absolument le mot d'agape, quand il s'agit du repas introductoire à l'eucharistie, pour écarter toute ambiguïté et ne pas projeter des institutions postérieures sur un rituel primitif. La seconde affirmation est que le repas rituel introductoire à l'eucharistie n'a sans doute jamais existé dans les communautés d'origine purement païenne. Il n'existe déjà plus dans le récit des Actes, à Troas¹. Il ne semble pas davantage visé par l'Apôtre dans sa première lettre aux Corinthiens². Ces abus sont inconcevables à qui connaît le caractère strictement religieux du repas rituel qui disposait à l'eucharistie³. Le commentaire de Jean Chrysostome les place d'ailleurs après la célébration⁴.

2. L'agape

Il faut affirmer fermement la solution de continuité entre le repas rituel introductoire à l'eucharistie et le repas de charité, qui prend un nom grec, *agapè*, et passe tel quel dans le vocabulaire latin chrétien. Ce terme, forgé par la communauté grecque, si les mots ont un sens, exprime la communauté fraternelle autour du Kyrios en gloire. Le propre du repas de charité est de concrétiser le sens communautaire jusqu'à un certain partage des biens, au bénéfice des plus pauvres.

L'agape est une institution née en terre païenne, distincte et autonome par rapport à l'eucharistie. Si elle n'est pas liée à la célébration eucharistique, l'agape en est profondément inspirée, elle en concrétise la signification et en applique la leçon permanente. Elle apparaît chez Tertullien comme une initiative de la communauté, plus tard comme celle d'un membre fortuné⁵. L'agape veut être, en surimpression, une forme de pérequation dans la

¹ Act. 20, 7-12.

² I Cor. 11, 17-34.

³ Voir J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1960, p. 114-115; G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, ZThK 53, 1956, p. 312-349; C. Schneider, *Die paulinischen Abendmahlstellen*, dans *Evangelische Akademie der Pfalz*, 1958, p. 32.

⁴ Voir la référence à p. 351, note 3.

⁵ *Apologeticum*, 39.

communauté et une manière de réaliser par là la communauté messianique, où personne ne doit être dans la nécessité. Sinon, comment le membre riche pourrait-il manger le pain de la charité sans manger sa condamnation, s'il n'a pas partagé avec le pauvre et l'affamé. Les premières générations chrétiennes étaient autrement réalistes qu'un certain romantisme ne l'imagine.

La perception concrète de ce que la charité implique a provoqué l'assistance discrète, délicate, à l'endroit des membres déshérités ou éprouvés. Par là l'agape dans son inspiration rejoint les préoccupations de Luc dans la description de la communauté de Jérusalem¹.

L'origine de l'agape est d'abord et essentiellement à chercher dans la découverte de l'agapè de Dieu, révélée dans le Christ par le don de lui-même, ritualisé dans l'eucharistie, sacrement de l'agapè, comme Ignace semble l'appeler². Elle est une manière de vivre la charité, sans se payer de mots; d'agir aussi, car le mystère du Christ est action.

Le rituel de l'agape comme celui de l'eucharistie s'est appuyé sur une liturgie existante, sur des institutions juives, comme l'a montré Lietzmann³, commandées par le repas, les assistants, le lieu et le temps. Célébrée le soir, l'agape est liée à la bénédiction du lucernaire. Ce rituel demeure secondaire et dépendant. De toute manière l'utilisation d'un rite ou la ressemblance d'un formulaire ne permettent pas de conclure à une dépendance de l'agape, et ne suffisent pas à expliquer l'origine de l'institution. Encore moins la ressemblance ne peut-elle fournir une explication de l'agape par les repas juifs comme la chose a mainte fois été affirmée.

Il est d'ailleurs frappant que l'agape n'est jamais appelée *fraction du pain*, et que le président n'est généralement pas dit « rompre le pain », le mot est évité pour écarter toute ambiguïté. Ce sont les fidèles qui « rompent le pain » béni avant de le manger, dans les divers rituels.

3. Autres formes de repas

L'historien des origines chrétiennes est obligé de se tenir sur ses gardes vis-à-vis des interprétations de la Religionsgeschichte, qui, des ressemblances, concluent à la dépendance. Des rites identiques peuvent avoir des origines et des significations différentes. Dans la mesure où l'inspiration de l'agape se réfère au mystère eucharistique, il est normal de trouver des ressemblances avec le réseau des repas juifs, qui à leur manière préparaient les repas de Jésus, jusqu'au dernier repas du Cénacle. Cette continuité théologique ne doit jamais faire perdre de vue la nouveauté et l'achèvement apportés par le Christ, qui demeure l'inspiration foncière de toutes les initiatives caritatives et sociales des premiers siècles.

¹ Act. 2, 42-47.

² Ad Smyrn. 7-8.

³ Messe und Herrenmahl, 31955, p. 197-210.

L'agape telle que nous venons de la décrire est soigneusement à distinguer des autres repas religieux, comme le repas à la mémoire des défunts ou en l'honneur des martyrs, qui dérive du précédent. Il est à noter que les auteurs latins et grecs, ne les appellent jamais *agape*. Et c'est créer une confusion inutile que de leur donner ce nom, que l'on devrait absolument proscrire. Ces repas se distinguent de l'agape et par leur origine et par leur inspiration première. Ils sont, comme le note Tertullien et Augustin, d'origine païenne et ont existé dans la plupart des religions anciennes.

L'Eglise a fini par les intégrer, en les purifiant de leurs adhérences superstitieuses et païennes, en leur donnant une signification chrétienne. Dans ce mouvement d'intégration, les diverses formes de repas finissent par rejoindre le mystère eucharistique, qui leur donne leur référence ultime.

A la lumière de cette intégration eucharistique, s'éclaire la motivation sociale et le souci des pauvres. Matériellement la distribution de vivres aux malheureux par les chrétiens a pu ressembler à des usages ou même à des institutions du paganisme. Mais leur motivation pour les fidèles, comme l'a bien compris et mis en lumière Paulin de Nole dans sa lettre, relève d'un autre ordre, qui est l'économie chrétienne, l'instauration de la communauté messianique, où le partage est une expression de la communion fraternelle¹.

Il reste que leur origine païenne les grève lourdement. La pastorale de l'Eglise, à leur endroit, peut varier de la tolérance à l'accueil ou au refus; elle est sans illusion sur leur naissance illégitime.

L'étude des diverses formes de la charité permet de tirer une dernière conclusion. Les institutions chrétiennes, comme l'agape elle-même, au temps de Tertullien à Carthage, ont pu se mettre à l'abri d'un statut légal reconnu par l'Empire, pour se donner une couverture juridique. Il était de bonne politique, comme Tertullien ne manque pas de le faire, en maître de la chicane, dans tous ses écrits apologétiques, d'utiliser le droit pour donner à l'Eglise une situation légale ou de la défendre au nom du droit de tous.

Vouloir tirer la conclusion que l'agape provient des *collegia* romains ou d'autres institutions qui lui donnent droit de cité, c'est non seulement aller rapidement en besogne, mais faire un contre-sens. Loin de dépendre d'usages païens, Tertullien dans sa démonstration prend ses distances par rapport à eux. Ce qui le conduit à l'Eglise, c'était précisément le témoignage d'une vie en rupture avec le paganisme, de mœurs aux antipodes des mœurs païennes. Toute sa description de l'agape repose sur l'opposition, et d'aucune manière sur une dépendance².

Il faut espérer que les historiens de l'antiquité chrétienne voudront bien limiter le mot d'agape à la seule institution qui porte légitimement cette appellation, à l'exclusion des autres.

¹ Paulin., ep. 13.

² Les affirmations de dom Leclercq, art.. agapes, dans DACL ne sont plus soutenables.

Cantica graduum. The Gradual Psalms in Patristic Tradition

F. HOCKEY, Quarr

These fifteen short psalms have from earliest times been grouped together, each of them bearing the same *titulus*, whether in Hebrew, Greek or Latin. The Greek ἀναβαθμοί was rendered by the Latin *gradus*, a much more concrete expression. We do not propose to examine here the exegesis of these psalms, but only that of their common *titulus*, for though *canticum graduum* is a mere rubric rather than a title, we find that the Fathers, both Greek and Latin, have applied to it all their exegetical procedure, as though it had been a text of Holy Scripture.

Taking this *titulus* in its literal sense, the Fathers are seen distinguishing between *canticum* and *psalmus*; they do this with great ingenuity, but with little conviction. Next, search is made for 'steps' and 'stairs' in the Old Testament, which should, if possible, be fifteen in number. Here again the results of the search are meagre, so that the existence of 15 steps within the Temple has finally to depend solely on rabbinical tradition. It proved more rewarding to turn to the other possible translations of the Greek *titulus*, since to replace *gradus* by *ascensus* or *ascensio* afforded an admirable starting-point for a more spiritual interpretation. But first, ascending, going up, when considered literally or historically, had to be either the return of the exiles from Babylon, their journeying up to Jerusalem, or else the solemn pilgrimages to the holy city for feasts, *ascensiones*. The number 15 offered more profitable ground, for it was early discovered that $7 + 8 = 15$. Now, both 7 and 8 are numbers whose *mystique* profoundly moved early Christian writers. As early as Pseudo-Barnabas¹ these two numbers are shown to be closely linked and heavy with symbolism. The Sabbath was the seventh day; it ended the seven days of creation, *octava perfectio est*, says St. Augustine, for even the Jews gave a feast an octave. The eighth day had been hallowed by the Resurrection, hence $7 + 8$, i.e. the Law + the Gospel = 15, the perfection of the new dispensation.

Before passing to consider those Fathers who managed to reach as far as the gradual psalms in their commentary (for many did not), we may note that the obvious theme of Jacob's ladder, with angels going down as well as up, is hardly, if ever, used. These psalms refer only to those going up and,

¹ c. 15; cf. Philo, *De opificio mundi*, 91–102.

even when considered spiritually, the soul rises to heavenly things in stages, step by step; falling does not enter into the consideration of the commentators. It will be seen at once how admirably this theme of 'going up' to the heavenly city coincided with the platonic image of the ascension of the soul by man's contemplation of heavenly realities.

It is usual to set out on a patristic research in company with Origen, though the first Christian commentator of the psalms is Hippolytus of Rome. However, as the interesting commentary printed under his name cannot now be attributed to him, we turn therefore to Origen¹. If the *Selecta in Psalmos* of the Maurists² give us all that he said on this subject, then it will seem very slight, as compared with men like Hilary, who are held to be dependent on the Alexandrine. Nothing is to be found in Origen about 'steps', or the temple, or the number fifteen. For him, those only who are going upwards by their way of living and of thinking, are apt for the mysteries which concern the stages in our ascent. Then, in 28 lines of a Maurist column, he manages, not very happily, to show how these fifteen psalms express the fifteen stages of our relentless struggle to build up the temple and to lift up our hands at last in the house of God.

Athanasius must surely have been a great influence, yet what the Middle Ages knew as his commentaries on the psalms and on the titles to the psalms must now, it seems, be restored to Hesychius of Jerusalem of the fifth century, or even to a certain Ephrem³. Yet, in the shorter commentary, which may be authentic, St. Athanasius keeps close to the theme of the exiles journeying to the city, in humility, lest they be elated by their progress — just like the catechumens in the church⁴. And, writing to Marcellinus, he encourages him to remain intent on his spiritual progress, for there is one of the gradual psalms for each stage upwards⁵.

It is Didymus the Blind who clearly sets out how, in the Temple at Jerusalem, on each of the fifteen steps, a verse from these psalms was sung by the singers before they entered to offer praise. The holy temple of God for us, however, is spiritual and *rationale*⁶. And in his commentary *In Zachariam* he returns to the same theme, stressing how we need to be counted among those who are mounting upwards to the spiritual Jerusalem⁷. For St. John Chrysostom, the liberated captives had been set free by their desire for the earthly Jerusalem, hence it is that we cannot hope to reach the heavenly Jerusalem, unless we cleave by love and desire to heavenly

¹ PG 10, c. 715, 719; H. Achelis, *Hippolytstudien*, Leipzig, 1897, p. 124; G. N. Bonwetsch & H. Achelis, *Hippolytus Werke*, Leipzig, 1897, i, 138, Frag. IX.

² f. 818 = PG 12, c. 1627.

³ Rev. Bibl., xxxiii, 1924, p. 521.

⁴ PG 27, c. 510.

⁵ PG 27, c. 35.

⁶ PG 39, c. 1579.

⁷ ed. L. Doutreleau, *Sources Chrétiennes*, 85, 1962, iii, 1071–5.

aspirations¹. Theodoret of Cyrus has very sound comments to offer with no allegorising. He admits that these psalms differ greatly in theme, yet, just as by the grace of the Spirit the psalmist foresaw both the captivity and the coming liberation, so for us too they are useful and rewarding². But with the latest in the line of Greek patristic commentators of the psalms, Hesychius of Jerusalem, a fifth century contemporary of the great christological controversies, we return firmly to the spiritual exegesis. His commentary, the *De titulis psalmorum*³, so long hidden under the name of Athanasius, as we have seen, continues the best spiritual tradition. Those who leave their sins behind them, rise up to faith in God. Leaving the waters (of baptism), they become perfected, as they mount step by step with increasing praise and thanksgiving. But why are these psalms fifteen in number? It is to be explained in this way. Those who progress in the Lord are the sons of the light of day. The day consists of fifteen hours of daylight; the fifteen psalms refer, then, to those who ascend to the light of day, to Christ — the steps are to be compared to the hours of the perfect day and to be expounded in the Person of the True Light. By them the soul rises to a deeper knowledge of the light of Christ, for the night of sin is past.

Turning now to the Latin Fathers, we are confronted at once by the great commentary of St. Hilary. Before the gradual psalms, he places a special preface of as much as two and a half Maurist columns. The debt of Hilary to Origen was declared by St. Jerome in 392 to be imitation, later, in 400, he said it was translation, copying. Yet, working through Hilary's commentary, the debt can be felt rather than proved. Jerome has a reason here to protest too much. Whereas Origen sought to find a progression in these psalms, in order to show why each one can be covered by the same *titulus*, St. Hilary looks only at the words *Cantica graduum*. Since most psalms have titles referring to some historical event, one should first scrutinise this historical element, even though in practice one should (*potius oportet*) follow the spiritual interpretation of the events in question. Looking, then, for references to 'steps' in Holy Scripture, Hilary can only put forward the miraculous prolongation of king Ezechias' life, as manifested by the sun's shadow moving up the steps (Is. 38,7 & 8). Yet even here the number of the steps does not coincide, for there were only ten steps. The meaning, says Hilary, must surely be that God's light comes nearest to those who, by the use they make of this life, deserve to enjoy life eternal. Facing the problem of the number 15, 'history', he says, tells us that there were 15 steps in the temple, fifteen stages with seats allotted according to merit. Then, characteristically, seeing the Book of Psalms in the light of his own christological outlook and preoccupation, he declares the temple and altar to be only a foreshadowing

¹ PG 55, c. 338.

² PG 80, c. 1874.

³ PG 27, c. 1219, 1259.

of the incorruptible Temple and Altar. Such an interpretation he feels to be fully justified, for the psalms are applicable to any and every age. The annual entry of the High Priest into the Holy of Holies was fulfilled in Christ, who calls us to ascend to a place prepared for us. The counsels of Isaias (i, 16) are the steps to that perfect temple to which Christ has gone up before us. Here, instead of expounding the moral theme he has between his fingers, he feels obliged to justify the number 15, by picking up again a theme from his *Instructio*, his general introduction to the whole Book of Psalms. By mounting the steps of the Law and the Gospel, we attain to eternal things, we sit with the High Priest – the law, *hebdomada* + the Gospel, *ogdoas* = 15. Step by step as each psalm progresses we ascend to our seat in eternity. Hilary is aware that many have thought that here was dropshied the Babylonian captivity and the return, but the psalms themselves, he declares, will make clear exactly what captivity and what return the prophet had in mind. Hilary has, then, greatly increased the number of spiritual themes and brought them in line with his own christology.

St. Jerome has considered all that we have considered and no doubt more, but he intends to be succinct. He acknowledges that the lesson is one of progressive stages rising up to a summit, but he concludes: 'since so many have lengthily disputed these questions, *stultum est parva dicere velle pro magnis*'¹. With Eucherius of Lyons in the first book of his Instructions, the fifteen steps to the temple reappear as the symbol of the ascent of the soul². St. Augustine, in his *Enarratio*, hardly stops to speak of the *titulus*, though *gradus sunt ascendentium non descendendum*. He is much more concerned with the idea of the soul's pilgrimage towards eternal life, with a platonic conception of the soul winging its way to heaven. Yet he takes up the symbol of Jacob's ladder: Christ came down to us that we might ascend to Him³.

With Cassiodorus the whole series of incrustations around this rubric, *cantica graduum*, takes its finest literary form. The numbers 7 and 8 figure the two Testaments; the soul rises from its renunciation of earthly things, step by step, to perfect charity; the temple of Jerusalem prefigures the heavenly temple; the steps only mount upwards, as the Greek *titulus* shows; Jacob's ladder, therefore, does not exactly suit the comparison, whereas the 15 years added to the life of king Ezechias do at least indicate the symbolic number, the span of the perfect life⁴. The 'literal' and the 'spiritual' exegesis are here more closely intertwined than elsewhere. After Cassiodorus, the additions cease to be of much interest or value. Arnobius junior, for example, likens the gradual psalms, the psalms of ascent, to a ladder lowered to help

¹ PL 26, c. 1278, 1294–5.

² PL 50, c. 793.

³ H. Rondet, St. Augustine et les Psaumes des Montées, Rev. d'Ascét. et de Myst., xli, 1965, 3.

⁴ CC 98, 1139–40.

a man out of a pit, the pit of captivity, in which the Israelite people lay. For him the number 15 symbolises the 5 books of Moses with the 10 precepts of the Law¹. With Bede, as one would expect, we meet a symposium drawn from all his predecessors. The ladder to afford a way out of the pit, the seven of the Law and the eight of the Resurrection, the chanting of each of these psalms on each of the steps to the Temple, these themes reappear, while to them his personal contribution seems to be that the measurement of the ark that floated above the highest mountains was of fifteen cubits². Finally, since we must stop somewhere, Alcuin, in his *Expositio in Psalmos Graduales*, though mainly spiritual, invites us to add up the total of all the numbers from 1 to 15, when we reach the total of 120, the number of the souls on which the Spirit descended in the cenacle. Therefore, for Alcuin, these psalms will lead us to heights of perfection, ascending through love of God³.

In conclusion, it should be underlined how the whole of this enquiry lies on the margin of the vast question of the 'chaînes exégétiques'. Until some scholar has the courage to face the task of putting order into all this chaos of tradition, the most one can do is to make soundings into the use the commentators make of some special theme. Further, we are assured that, if there is any reference to this question in the codex VIII of Toura, then it can only be very slight. In the published study of the *Tituli Psalmorum*⁴ of Latin manuscripts, only two of the six series of *tituli* develop the theme of steps, they are those depending on Jerome (III) and Bede (VI). Again, in the Psalter Collects⁵, only one out of the three series, the Hispana, sums up the spiritual exegesis of the gradual psalms: *Praesta Domine ut cunctis gradibus perfectionis ascenso virtutum culmine . . .* (Ps. 133). To all this the commentators of our own day have but little to add.

¹ PL 53, c. 522, 537.

² PL 93, c. 1084, 1087.

³ PL 100, c. 571.

⁴ P. Salmon, *Les Tituli Psalmorum des manuscrits latins*, Paris, 1959.

⁵ The Psalter Collects, ed. L. Brou from A. Wilmart (H. Bradshaw Society), London, 1949.

The Baptismal Interrogation concerning the Holy Spirit in Hippolytus' *Apostolic Tradition*

D. L. HOLLAND, Chicago

There is scarcely a more important or enigmatic work in the whole of patristic literature than the *Apostolic Tradition* of Hippolytus. Its importance lies in many factors, but especially in that, as Bernard Botte has written, "La *Tradition apostolique* de saint Hippolyte est sans doute le témoin le plus ancien d'un symbole baptismal . . ." ¹. Yet the extremely problematic character of the text of the *Ap. Trad.* renders all judgments concerning it almost equally uncertain. Even such basic questions as whether the *Ap. Trad.* represents Roman or Alexandrine (or other?) tradition and whether it is by Hippolytus and, if so, by which Hippolytus have evoked the most diverse scholarly judgments and pose problems into which we cannot enter here. Since both of these questions bear on the problem under examination in this paper, however, suffice it to say that I am assuming the *Ap. Trad.* is Roman and the work of the famous saint.

The specific problem to which we shall be directing our attention here is whether the text of the baptismal interrogation concerning the Holy Spirit in *Ap. Trad.* xxi, 17, should be assumed to read *Credis in Spiritum sanctum in sancta ecclesia?* (ἐν τῇ ἀγίᾳ ἐκκλησίᾳ) as proposed by Nautin ², Botte ³, Dix ⁴, Kelly ⁵, and others, following the Egyptian MS. tradition, or whether it should be read *Credis in Spiritum sanctum et sanctam ecclesiam?* (καὶ ἀγίαν ἐκκλησίαν) as Connolly ⁶, Elfers ⁷, and others, following the Latin MS. tradition, suppose.

¹ Botte, B., Note sur le symbole baptismal de saint Hippolyte, *Mélanges Joseph de Ghellinck*, S. J., t. I, Antiquité, Gembloux, 1951, p. 189. Cf. pp. 189–200.

² Nautin, P., *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la résurrection de la chair*, Paris, 1947, pp. 13–20.

³ Botte, Note, pp. 189–200; id., *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte*, *Essai de Reconstitution*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 39, Münster/Westfalen, 1963, esp. pp. xi–xvii.

⁴ Dix, G., *The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus of Rome*, London, 1937, p. 37.

⁵ Kelly, J. N. D., *Early Christian Creeds*, London, 2nd ed. rev., 1960, p. 91. (Nota bene: This view represents a revision of the 1950 edition.)

⁶ Connolly, R. H., *On the Text of the Baptismal Creed of Hippolytus*, *JTS* xxv (1924), pp. 131–139.

⁷ Elfers, H., *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, Paderborn, 1938.

When the state of the current discussion of this question is assayed, the situation is not entirely satisfying. MSS. containing translations and versions of the *Ap. Trad.* in various languages (Latin, Arabic, Sahidic and Bohairic Coptic, Ethiopic, Syriac and Greek) have come down to us from Italy, from Egypt and from elsewhere in the Near East, and scholars have been less than agreed upon their individual and collective worth¹. Space is not available here to expose the situation in detail, but neither reading can claim the prerogative of unimpeachable textual probability when only the internal textual evidence is examined. Many experts have argued in various ways for the unanimity of the Eastern witness to the phrase *in sancta ecclesia*². They have stressed the fact that the numerical majority of MSS. supports that reading, and they have used the ambiguity of the Syriac (ܐܢ) and Ethiopic (በ) prepositions in certain MSS. in which the text is uncertain to argue that the East uniformly witnesses that phrase. They have thus, in the process, made a probable case for at least an Egyptian creedal tradition with the wording *in sancta ecclesia*³. On the strength of their findings, then, and by virtue of the theological congeniality of that phrase to Hippolytus' other works and to the *Ap. Trad.* itself, these scholars have proceeded to attribute that reading to the Hippolytan original.

Against those suggestions, however, it can be noted that the very MSS. upon which those scholars rely so heavily also give every sign of being highly interpolated, especially with respect to the baptismal interrogations. Moreover, the Latin MS. of the Verona Palimpsest⁴, which attests *et sanctam ecclesiam*, is a very strong witness, and, even though it cannot be labelled infallible, it is generally agreed to be the most faithful to the original Hippolytan text among all our MSS. Again, if one acknowledges Roman origin for the *Ap. Trad.*, its baptismal interrogations naturally become part of the Western (sc. Roman) creedal tradition and acquire that tradition's massive support for the *et sanctam ecclesiam* reading. Hence, one should dismiss its witness only under compulsion. Furthermore, it becomes clear that is one assumes two creedal traditions, one Roman and one Egyptian, which are still reasonably distinguishable in these MSS. today and which, when the *Ap. Trad.* was translated in the East, collided in ways that reveal their separate identities, one can account for every problem raised by those

¹ Standard discussions of the textual and manuscript problems are to be found in Botte, *La Tradition Apostolique*, pp. xvii–xlili; and in Dix, *Apostolic Tradition*, pp. lii–lxxxii. For a different evaluation, cf. Crehan, J., *Early Christian Baptism and the Creed*, London, 1950, pp. 159–170.

² This view has been championed especially by Botte in his *Note sur le symbole baptismal de saint Hippolyte* and his *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte*, and by Nautin in his *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la résurrection de la chair*.

³ This suggestion is supported by the creed of the Dér-Balizeh Papyrus. Cf. C. H. Roberts and B. Capelle, *An Early Euchologium, The Dér-Balizeh Papyrus Enlarged and Reedited*, Bibliothèque du Muséon, vol. 23, Louvain, 1949, p. 32 (cf. also pp. 33 and 60f.).

⁴ Hauler, E., *Didascaliae apostolorum fragmenta latina*, Leipzig, 1910, pp. 110f.

who would support the reading *in sancta ecclesia* against the Latin MS.'s version.

Textually, therefore, perhaps equally cogent and adequate hypotheses for reading either *Credis in Spiritum sanctum et sanctam ecclesiam* or *in sancta ecclesia* can be constructed.

Given this problematic situation, the arguments of the scholars who have invoked the Egyptian tradition to solve this problem have seemed to me less than persuasive. Creedal research has led me to think that the Egyptian and Western creedal traditions must be kept distinct on this question and that the Western tradition has generally suffered a radical and undeserved undervaluation at the hands of many. In raising the question of the earliest text of the *vetus symbolum romanum*¹, I have concluded that the Hippolytan interrogations are the earliest form we know of that creed as it developed through the form known to the 4th and 5th centuries toward its final configuration in the so-called Apostles' Creed. When the weight of that whole Western creedal tradition is thrown back to undergird the reading of the Verona Palimpsest, and when the Roman provenance of the *Ap. Trad.* is considered, one can begin to hope that the reading of that MS. may in fact be original and that Hippolytus wrote *et sanctam ecclesiam* (καὶ ἁγίαν ἐκκλησίαν).

With these proposals in mind, I have wondered if there were not some other historical data which could serve as external evidence in helping to solve this textual problem². It appears to me that a facet of the baptismal controversy between Popes Stephen of Rome and Cyprian of Carthage may serve that purpose.

We do not, of course, require a description of every aspect of that controversy here³, but a look at Cyprian's position on the question of rebaptizing

¹ Holland, D. L., *The Earliest Text of the Old Roman Symbol: A Debate with Hans Lietzmann and J. N. D. Kelly*, *Church History* xxxiv (September 1965), 3, pp. 262–281. My thesis was that there is no evidence that the declarative form of that creed attested by Marcellus of Ancyra and Rufinus of Aquileia existed at the beginning of the 3rd century alongside Hippolytus' interrogations and therefore that those interrogations, with obvious affinity to the declarative text, constitute an early form, indeed, the earliest form we know, of the Roman Symbol. The declarative form probably appeared in the last half of the 3rd century when the *traditio et redditio symboli* seem to have been introduced at Rome.

It should be noted, however, that the suggestions to be made in this paper do not rest upon my thesis concerning the role of Hippolytus' interrogations in the history of the Roman creed. Were the theories of Lietzmann and Kelly that both interrogations and declarative creed existed in Rome side by side as members of a creedal family demonstrable, the point of the current study would still hold. But if my thesis were sustained, the present suggestions acquire added viability by means of the more settled and perhaps unilinear history of that creedal tradition.

² The theological motif introduced by Nautin to clarify the textual problems (*Je crois à l'Esprit Saint, passim*) has been forcefully attacked by Botte (cf. Note). Nautin's intriguing hypotheses are deprived of persuasiveness, however, by the lack of any important textual support for his proposed reading.

³ Among the recent literature useful to study of this controversy and its major concerns,

converts who came to the Catholic Church with heretical baptism will advance our investigation¹. Cyprian's fundamental concerns come to light quickly when one examines his concept of the Church. The Church is radically one: she is one in her union with the One God, Father, Son and Holy Spirit (Epp. 73. 6, 17, 18, 21; 74. 5, 11; cf. Firmilian's Ep. 75. 7, 12); she is one in divine authority (Ep. 69. 1, 3, 5); she is one in the unity of her sacraments (Ep. 73. 6, 21)². The Church is the pure Bride of Christ (*De Unitate Ecclesiae* 6) and the Mother of the believer (Ep. 74. 7; and frequently in the Cyprianic corpus)³ without whom none can have God as Father. *Christianus non est qui in Christi ecclesia non est* (Ep. 55. 24). The Church is the sole means to salvation: *Salus extra ecclesiam non est* (Ep. 73. 21). Hence separation from the Church separates one from God and excludes one altogether from the life of regeneration and communion with Him. Baptism is thus simply impossible outside the Church. Furthermore, the presence of the cleansing Spirit is essential in baptism, for it is not the water but the Spirit which cleanses (Ep. 74. 5). Any alleged "baptism" among heretics is merely a rite which partakes in "adulterous and profane water" (Ep. 73. 1) because there can be no *lavacrum regenerationis* without the activity of the Holy Spirit (Epp. 69. 10f.; 70. 2; 73. 6, 21). Moreover, it must be recognized that the Holy Spirit is One and cannot be divided, residing somehow partially within and partially without the Church⁴ in such a manner as to operate in both areas in the same ways (Ep. 73. 6; and cf. Firmilian, Ep. 75. 12). Again, God is One, and no one can receive the Son without also receiving the Father and the Holy Spirit (Epp. 74. 5; 73. 6, 17, 18, 21; *et passim*). Even the Dominical command requires baptism be not just in the name of Jesus Christ, but in the name of the Trinity (Ep. 73. 18, utilizing Matth. 28:19), though one should not, of course, suppose mere recitation of the correct symbol to be sufficient for authentic baptism (Ep. 69. 7). Thus Cyprian

the following deserve mention: G. Mongelli, *La Chiesa di Cartagine contro Roma durante l'episcopato di S. Cipriano (240–258)*, *Miscellanea franciscana* 59 (1959), pp. 104–201; T. Šagi-Bunić, '*Ecclesia sola baptizat*': *Sententia Tertulliani et S. Cypriani*, *Laurentianum* 2 (1961), pp. 261–273.

¹ For Cyprian, of course, it was not a question of rebaptism, but of *baptism* (e. g., Ep. 73. 1). (All references are to CSEL, ed. Hartel.)

² U. Wickert, *Zum Kirchenbegriff Cyprians*, *ThLZ*, 92. Jhrg., Nr. 4 (April 1967), cols. 257–260, has recently emphasized this facet of Cyprian's ecclesiology.

³ Cf. the excellent monograph of J. Plumpe, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity*, Washington, 1943, esp. pp. 81–108.

⁴ M. Réveillaud, *Note pour une Pneumatologie Cyprienne*, *Studia Patristica* VI, ed. F. L. Cross, *Texte und Untersuchungen*, Bd. 81, Berlin, 1962, pp. 181–187, has correctly labelled the notion of the gift of the Spirit as qualitative, rather than quantitative and thus divisible, a central concern of Cyprian's pneumatology. "Déclarer, comme le faisait Etienne, que le baptême des hérétiques donnait une part du Saint-Esprit, mais une part insuffisante qu'il était nécessaire de compléter ensuite par l'imposition des mains, équivalait à faire de l'Esprit une quantité. Cette affirmation portait en elle la négation implicite de la personnalité de l'Esprit." (p. 186)

simply could not reconcile himself to the "lax" position espoused by Stephen. Outside the Church there is *no* sacrament of regeneration.

In this dispute, Cyprian was following African custom and was adhering to the judgment of the First Council of Carthage (ca. 216) which had been chaired by Agrippinus, one of his predecessors in the episcopal see of Carthage. But the authority of ancient tradition was not an adequate defense of his position. Stephen too was appealing to ancient custom at Rome to buttress the opposite point of view. Therefore Cyprian was forced to enter the lists with additional weapons, and in the course of his correspondence on this matter he expounded his views with the aid of various devices. At the same time as he was proclaiming the cogency and consistency of his own views, he was chastising his opponents and their position with irony, ridicule and abuse. And he adduced whatever authoritative supports he could to relieve his own embattled situation and to vindicate what he firmly believed to be the truth. He cited and recorded the numerous protestations of support from fellow bishops (Synodical epp. 70 and 72; *Sententiae Episcoporum numero LXXXVII*). He marshalled scriptural prooftexts to the detriment of his opponents' position¹. And he cited the relevant baptismal interrogation from his own creed twice (Epp. 69. 7 and 70. 2)². It soon becomes obvious that Cyprian was prepared to use every weapon available in defense of the "truth".

Now in all of this it is difficult to avoid feeling that if the Roman creedal tradition had located the Three Persons of the Godhead, or even the Holy Spirit, *in sancta ecclesia*³, Cyprian would have added to his arsenal an appealing reference to Stephen's own baptismal creed, to that important part of Roman tradition which Cyprian could have mustered in his own defense. If Cyprian could prove to his own satisfaction⁴ the essential role of the Spirit in baptism, to say nothing of that of the Son, and then could point to the tradition of the Roman baptismal creed in which there was an interrogation demanding affirmation of belief from the baptizand that the Three Persons — or even the Holy Spirit alone — were *in sancta ecclesia*, its usefulness would have been obvious to him. From his general style and method of argumentation, one can even suggest he would have felt *obliged*

¹ E.g., John 20:21–23 is used in Ep. 69. 11 to prove that those who do not possess the Holy Spirit (hence all heretics) cannot forgive sins. In the same letter Cyprian also refers to Luke 1:41 to show that John the Baptist received the Spirit before baptizing Jesus. Numbers 19:22 is cited in Ep. 70. 1 to buttress his conviction that the unclean (heretics) can only make unclean. And Matthew 28:19 is used in Ep. 73. 18 to demand the rejection of baptism in the name of Christ alone.

² Ep. 69. 7: *Credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam?* Ep. 70. 2, the Synodical letter, contains a curious, but apparently unimportant, inversion in word order: *Credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam?*

³ This is the sense the ablative seems to convey. Cf. Nautin, Je crois, and Botte, Note.

⁴ The crucial point here is not what *Stephen*, but, especially in view of the way he argues his case, what *Cyprian* thought about the role of the Spirit in baptism.

to use it. Thus it seems to me we may have useful light thrown upon the Hippolytan textual tradition by Cyprian's failure to attest *in sancta ecclesia*.

Conclusions

On the basis of this external evidence the case appears to me surer and the evidence stronger for the reading *et sanctam ecclesiam* than for *in sancta ecclesia*¹. I think it necessary to regard Egypt² as the source of the *in sancta ecclesia* version. That a primitive Egyptian creedal tradition had such a reading is possible and perhaps probable, but that that reading is to be imposed upon the *Ap. Trad.* appears dubious. Local Eastern custom seems completely adequate to account for that reading in those Eastern versions in which it appears, especially since elsewhere among the Hippolytan baptismal interrogations those MSS. exhibit a high propensity for interpolating local usages.

To adopt this conclusion has certain consequences. First, it has at least the not inconsiderable virtue of *not* requiring textual alterations in *any* of the existing MSS. This seems to me especially noteworthy in the case of the strong witness of the Verona Palimpsest. Other views demand emendations to accommodate hypotheses. Second, the creed of the *Ap. Trad.* is brought firmly within the Western, and specifically Roman, creedal tradition. Corollary to this point is the fact that the task of setting that creed within the Western tradition is made much more difficult for anyone who wants both to read *in sancta ecclesia* and to claim Roman origin for the *Ap. Trad.* And, third, this conclusion avoids the difficulty of having to account for the change from *in sancta ecclesia* to *et sanctam ecclesiam* within the Western and Roman tradition.

¹ The alternative conclusion which, for the purposes of this paper, I have ruled out by my initial presuppositions is the denial of the Roman provenance of the *Ap. Trad.* altogether.

² In the case of the *Constitutiones Apostolorum*, perhaps also Antioch?

La signification ecclésiologique de la coupe eucharistique d'après les Pères

P. LEBEAU S. J., Louvain

Le renouveau liturgique actuellement en cours au sein des Eglises occidentales a posé avec acuité la question de la signification des rites sacramentels, et cela à un double point de vue : celui d'une saisie théologique plus compréhensive de la réalité à laquelle le chrétien communie par la médiation des sacraments ; celui de l'aptitude des symboles sacrés traditionnels à parler à l'homme contemporain un langage à la fois intelligible et conforme au donné qu'ils entendent signifier.

Je crois que les Pères de l'Eglise peuvent nous aider à répondre à cette double question, et je voudrais le suggérer à propos d'un signe sacramentel dont l'actualité liturgique et œcuménique n'a guère besoin d'être soulignée : la coupe eucharistique.

Avec le pain, la coupe de vin est l'un des éléments essentiels, absolument requis, de l'Eucharistie chrétienne. Aussi n'est-ce pas un hasard si la propagation de la foi et du culte chrétiens a eu pour conséquence, en Europe aussi bien qu'en Amérique, une extension assez spectaculaire de la culture des vignobles. S'il est vrai, comme l'enseigne la Constitution conciliaire *de Sacra Liturgia*, en souscrivant à une doctrine chère à la théologie orthodoxe, que l'Eucharistie est une manifestation privilégiée du Mystère de l'Eglise (N° 2 & 41), il ne serait pas surprenant — c'est le moins qu'on puisse dire — qu'une prescription rituelle aussi impérative comporte une signification d'ordre ecclésiologique.

Cette signification, il faut avouer qu'elle s'est considérablement estompée, du moins en Occident, depuis le moyen âge, sous l'action conjuguée d'un rétrécissement théologique et d'un dessèchement symbolique qui ont conduit à envisager l'Eucharistie, de façon trop unilatérale et presque exclusive — l'iconographie en témoigne abondamment — comme le mémorial de la passion du Christ, et non plus du Mystère pascal dans toute son amplitude, notamment sous son aspect pneumatologique¹.

Les théologiens et les catéchètes de l'époque patristique percevaient beaucoup plus nettement cette dimension pascalle et pentecostale. C'est ce que je voudrais indiquer ici brièvement en soumettant à votre critique

¹ Si opportunément souligné dans une étude récente de Th. Strotmann, *Pneumatologie et Liturgie*, dans : *La Liturgie après Vatican II* (Unam Sanctam 66), Paris 1967.

quelques éléments d'un travail actuellement en cours, où je me propose de dégager les grandes lignes de ce qu'on pourrait appeler une «théologie de la coupe eucharistique».

Cette théologie, les Pères l'ont élaborée, comme tout ce qu'ils ont enseigné, à partir de l'Écriture, où elle se trouve effectivement préformée, en ses éléments essentiels. Dans une étude parue l'an dernier¹, j'ai eu l'occasion d'inventorier ces données bibliques concernant le vin et son usage rituel. Il en ressort — je résume ici d'un mot l'ensemble de cette enquête — que le thème du vin, dans la Bible et dans le judaïsme contemporain du Christ, est étroitement associé à l'eschatologie, à l'avènement des derniers temps. C'est par rapport à ce symbolisme eschatologique que s'éclaire la signification de l'abstinence des Rékabites (Jr 35) et des nazirs, ainsi que la parole eschatologique de Jésus à la cène (Mt 26, 29 par.), ce «vœu d'abstinence» qui, j'espère l'avoir montré, renvoie à l'accomplissement imminent, dans l'Eglise, de l'Alliance nouvelle et définitive, des «derniers temps» inaugurés par l'événement pascal². Et le «sang de l'Alliance», que Jésus présente aux siens à la cène comme son propre sang versé, c'est identiquement le fruit de cette Vigne qu'il est lui-même (Jn 15, 5), de la Vigne-Christ en qui s'accomplit la vocation de la Vigne-Israël, promue en Jésus à une fidélité totale et à une inépuisable fécondité. Et c'est par la communion à la coupe eucharistique — celle du «fruit de la vigne» — que la vie glorieuse du Ressuscité s'épanche en chacun de ses membres, et rassemble par l'opération de son Esprit le peuple des derniers temps, en le faisant participer à la vie de la Vigne: «Je suis la Vigne et vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi et en qui je demeure, celui-là porte beaucoup de fruit» (Jn 15, 5); «qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui» (Jn 6, 56): de part et d'autre, dans l'allégorie de la Vigne comme dans le Discours eucharistique, c'est la même formule exprimant «l'intériorité réciproque»³.

C'est dans la ligne de ce donné scripturaire que les Pères ont objectivé leur expérience de la coupe eucharistique et dégagé sa signification ecclésiale. Ils l'ont fait en explicitant, selon les textes, trois aspects principaux de cette signification, qui sont d'ailleurs étroitement liés et s'impliquent mutuellement.

La communion à la coupe de l'Eucharistie est tout d'abord, pour les Pères, l'acte sacramentel où s'opère, par excellence, la communication aux fidèles de l'Esprit dont l'Eglise a reçu, à la Pentecôte, la plénitude. Certes, pour eux comme pour saint Paul (1 Co 10, 3-4), le pain eucharistique est, non moins que le breuvage, un aliment *spirituel*, c'est-à-dire porteur d'Esprit, *πνευματικὸν βρῶμα, πνευματικὸν πόμα*. Mais c'est surtout dans la com-

¹ Le vin nouveau du Royaume (Museum Lessianum, sect. biblique, 4), Desclée de Brouwer 1966.

² P. Lebeau, Le vin nouveau du Royaume, 99-141.

³ Cf. A. Jaubert, L'image de la Vigne (Jean 15), dans *Οἰκονομία*, recueil offert à Oscar Cullmann, Hrg. F. Christ, 1967, 93-99.

munion au calice qu'ils ont discerné le signe efficace de cette communication de l'Esprit, conformément, du reste, à plusieurs passages du Nouveau Testament où cette « appropriation » est clairement suggérée¹. Ainsi, au début du III^e siècle, dans son traité *Sur les Bénédiction d'Isaac et de Jacob*, Hippolyte de Rome commente en ces termes ce passage de la bénédiction de Juda : « Il lavera dans le vin sa robe » (Gn 49, 11) : « Ici, mystiquement, il a indiqué son baptême, quand, une fois remonté du Jourdain, et après avoir (en s'y baignant) lavé les eaux, il reçut la grâce et le don du Saint-Esprit. D'une part il a appelé « robe » sa chair ; d'autre part « vin » l'Esprit du Père, qui descendit sur lui dans le Jourdain »². De même, ajoute Hippolyte, les « yeux » de Juda que « le vin fait briller de joie » (Gn 49, 12) ont été les prophètes, se réjouissant de la force de l'Esprit³. On peut encore citer, du même auteur, ce commentaire de la bénédiction de Nephtali (Gn 49, 21) : « La vigne spirituelle était le Sauveur ; les sarments et les pampres sont ses saints, ceux qui croient en lui ; et les grappes, ses martyrs ; et les arbres qu'on marie à la vigne montrent la passion ; et les vendangeurs sont les anges ; les corbeilles dans lesquelles sont récoltés les fruits de la vigne sont les apôtres ; et le pressoir est l'Eglise ; et le vin, la force du Saint-Esprit »⁴. Ajoutons que le contexte immédiat⁵ de ce passage évoque explicitement l'Eucharistie, « aliment et breuvage pour les saints ».

Vers la même époque, l'auteur de l'homélie pseudo-hippolytienne, découverte il y a quarante ans par le P. Ch. Martin et qui remonte peut-être au II^e siècle⁶, célèbre en ces termes l'Eucharistie pascale : « Tels sont pour nous les mets de la fête sacrée, tel notre banquet spirituel . . . (Nous sommes) alimentés du pain venu des cieux et abreuvés au calice d'allégresse, le calice bouillonnant et embrasé, Sang marqué d'en haut par la chaleur de l'Esprit . . . »⁷. Et dans un autre passage, au cours d'un développement typologique sur la Pâque, nous lisons : « Là, un agneau pris du troupeau, ici, un agneau venu des cieux ; là, un signe fait de sang, protecteur seulement d'une infime portion de l'univers, ici le Logos lui-même et le calice rempli de Sang et d'Esprit divins »⁸.

Contemporain d'Hippolyte, Tertullien de Carthage s'exprime ainsi, au cours d'une évocation de la fraternité chrétienne où il est permis de reconnaître une allusion voilée (nécessairement, car elle s'adresse à des païens) à la coupe eucharistique : . . . *Fratres et dicuntur et habentur qui unum patrem*

¹ V. Le vin nouveau du Royaume, 119-121.

² Brière-Marics-Mercier, PO XXVII, fasc. 1 & 2, 81-83.

³ Ibid., 83-85.

⁴ Ibid., 99.

⁵ Ibid., 97-99, Bénédiction d'Aser.

⁶ Cf. l'ouvrage de R. Cantalamessa, *L'omelia « in S. Pascha » dello Pseudo-Ippolito di Roma* (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1967).

⁷ Sources chrétiennes, 27, 132-134.

⁸ Ibid., 132-134 (traduction modifiée).

*Deum agnoverunt, qui unum spiritum biberunt sanctitatis*¹. Un siècle et demi plus tard, Zénon de Vérone se montre tributaire de la même tradition en saluant le retour du temps pascal, où les catéchumènes, régénérés dans l'eau baptismale, «mangent pour la première fois le pain nouveau», et s'enivrent de ce vin qui leur communique «la bienheureuse chaleur du Saint-Esprit», *quo repleti inebriatique, feliciter Spiritus Sancti calore fervebunt* (Tract. 53, De Pascha IX; PL 11, 509).

Une homélie anonyme sur la Pâque, transmise sous le nom de Chrysostome, atteste la persistance de cette association symbolique: «En communiant à son sang versé pour nous, nous recevons l'Esprit-Saint»².

Signalons enfin, faute de pouvoir allonger ici cette liste de témoignages, la survivance de ce symbolisme dans la liturgie byzantine: avant la communion, le diacre verse dans le calice un peu d'eau bouillante, le *zeon*, en disant: «Ferveur de la foi pleine du Saint-Esprit». A l'origine, il s'agissait sans doute de réchauffer un peu le vin avant de le boire, comme le faisaient toujours les Grecs; mais il est évident que l'interprétation symbolique de ce geste a dû trouver un appui dans la manière dont la tradition ancienne concevait le mystère de la coupe eucharistique, et dont témoigne encore explicitement l'hymne chanté, dans la même liturgie, aussitôt après la réception de l'Eucharistie: «Nous avons vu la vraie lumière, nous avons reçu l'Esprit céleste . . .».

Faut-il ajouter que, par sa nature même, le vin était, plus que le pain, prédestiné à revêtir ce symbolisme, et que cette affinité est inscrite dans la sémantique de la plupart des langues européennes (cf. le français «spiritueux»; l'anglais «spirituous»; l'allemand «geistiges Getränk»; le néerlandais «geestrijk»; l'italien «spiritoso»; l'espagnol «espirituoso», etc.)? Et ce n'est pas non plus un hasard si, dans la littérature, le vin est souvent associé au *feu*, qui est lui aussi un symbole privilégié de l'Esprit³.

Cet Esprit, dont la communication sacramentelle est ainsi associée, de façon privilégiée, à la coupe eucharistique, c'est évidemment l'Esprit des derniers temps, celui dont l'action actualise et intériorise l'événement pascal au sein du peuple messianique, dont Pierre proclamait la manifestation au matin de la Pentecôte: «Dans les derniers jours, dit Dieu, je répandrai de mon Esprit sur toute créature» (Ac 2, 17).

Cet avènement messianique, la coupe eucharistique en est l'attestation voilée mais irrécusable dans la liturgie chrétienne. C'est là le second aspect,

¹ Apol. 39, 9; CC 1, 151.

² Pseudo-Chrysost., in Sanctum Pascha; PG 59, 726.

³ Voir notamment Paul Claudel, *La Cantate à trois voix*, p. 42 et Simonne Jacquemard, *Exploration d'un corps*, Ed. du Seuil, 1966: «les effets du vin». L'archevêque B. Krivochéine a relevé de même, dans la 23^e Catéchèse de Syméon le Nouveau Théologien, l'association des images du vin et du soleil pour évoquer l'extase mystique: Le thème de l'ivresse spirituelle dans la mystique de saint Syméon le Nouveau Théologien, dans *Studia Patristica*, Vol. V, TU 80, Berlin 1962, p. 368-376.

connexe au premier, la seconde affirmation qu'on relève dans les textes patristiques concernant le calice: il y apparaît comme le symbole sacramentel privilégié de ce qu'il y a de plus caractéristique dans l'eschatologie chrétienne: le temps de l'Eglise ne correspond pas à une situation de pure attente; il doit se définir comme eschatologie «pleinement inaugurée», pour reprendre l'expression de John A. T. Robinson, *a fully inaugurated eschatology*; ou, comme l'enseigne la constitution conciliaire *Lumen Gentium*, l'Eglise «est le royaume de Dieu déjà mystérieusement présent»(3); elle est «le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain»(1).

On sait que cette affirmation a été contestée, dès les temps apostoliques, par une tendance d'origine judéo-chrétienne, représentée surtout par les Ebionites, qui dénia à Jésus la qualité de Messie eschatologique, et à l'Eglise celle de peuple messianique, suscité au milieu du monde par l'effusion de l'Esprit. J'espère avoir montré que cette contestation de la foi pentecostale de l'Eglise naissante s'est traduite, sur le plan rituel, par ce que les manuels appellent l'«hérésie aquarienne», c'est-à-dire par la substitution d'eau pure au vin mêlé d'eau des célébrations eucharistiques de la Grande Eglise¹, voire par l'élimination pure et simple de la coupe. Comme l'ont observé Schürmann et Kilmartin, il semble bien que cette contestation a laissé des traces dans le Nouveau Testament, sous la forme d'une insistance compensatoire sur la coupe, sur le sang du Christ.

Quoiqu'il en soit, c'est la polémique anti-aquarienne qui semble bien avoir amené les Pères à souligner cette implication eschatologique du vin eucharistique. Ainsi, Irénée de Lyon, au livre V de l'*Adversus Haereses*:

Vains sont les Ebionites, qui refusent d'admettre dans la foi l'union de Dieu et de l'homme, mais s'attachent à l'ancien ferment (*in veteri generationis perseverantes fermento*). Ils ne veulent pas comprendre que l'Esprit-Saint est venu en Marie, et que la vertu du Très-Haut l'a couverte de son ombre: c'est pourquoi ce qui a été engendré est saint, et fils du Dieu Très-Haut, Père de tous, lequel a opéré son incarnation et a manifesté un nouveau type de génération: de sorte que, de même que nous avons hérité la mort par la génération antérieure, ainsi nous héritons la vie par cette génération. *C'est pourquoi (ilaque) ils rejettent la commixtion du vin céleste, et ne veulent être qu'une eau qui relève de ce siècle, refusant de recevoir Dieu pour qu'il se mêle à eux.* Ils persévèrent ainsi en cet Adam qui a été vaincu et chassé du paradis, sans considérer que, de même que, au début de notre création en Adam, ce souffle de vie issu de Dieu et uni à notre forme anima l'homme, et manifesta en lui un animal raisonnable, ainsi, à la fin, le Verbe du Père et l'Esprit de Dieu, unis à l'antique substance de la création d'Adam, ont rendu l'homme vivant et parfait; car, comme nous sommes tous morts dans l'(Adam) animal, ainsi nous serons tous vivifiés dans l'(Adam) spirituel².

En d'autres termes: l'obstination des Ebionites à n'eucharistier que de l'eau pure reflète leur tendance à reléguer dans un au-delà du siècle présent la réalisation d'une véritable communion de vie entre Dieu et son peuple.

¹ V. P. Lebeau, *Le Vin Nouveau du Royaume*, ch. VI, La contestation aquarienne, 142 ss.

² Adv. Haer. V, 1, 2-3; Harvey II, p. 315-317.

Clément d'Alexandrie se situe dans la même perspective lorsqu'il écrit, au II^e livre du *Pédagogue*:

Prends un peu de vin à cause de ton estomac, dit l'Apôtre à Timothée qui ne buvait que de l'eau (Tim 5, 23). C'est à bon droit qu'il recommandait ce remède qui rassemble les énergies à celui dont le corps était malade et engourdi; mais il lui suggère de n'en prendre qu'en petite quantité, de peur que l'usage inconsidéré de ce remède n'en arrive à exiger à son tour un traitement. L'eau est un breuvage naturel et non-excitant (*νηφάλιον*), indispensable à ceux qui ont soif. C'est lui que le Seigneur fit jaillir du rocher abrupt au bénéfice des anciens Hébreux, breuvage tout de simplicité et de sobriété: car il fallait que demeurent sobres ceux qui erraient encore dans le désert.

Mais ensuite la Vigne sainte a produit la grappe annoncée par les prophètes (cf. Is 25, 10; Nb 13, 24). C'est là un signe pour ceux qui, de l'errance, ont été introduits par la pédagogie dans le repos (*εἰς ἀνάπαυσιν*), que la grande Grappe, le Logos broyé pour nous; car *le Logos a voulu que le sang de la grappe soit mêlé à l'eau*, de même que son sang est mêlé au salut. Le sang du Seigneur doit, en effet, se comprendre de deux manières: il y a son sang charnel, par lequel nous avons été délivrés de la mort; il y a son sang spirituel, c'est-à-dire celui dont nous avons été oints¹. C'est cela, boire le sang de Jésus: c'est avoir part à l'immortalité du Seigneur.

La force du Logos est le Pneuma, comme le sang est celle de la chair. C'est pourquoi, d'une manière analogue, le vin est mêlé à l'eau, et à l'homme l'Esprit; et l'un, le mélange d'eau et de vin, réjouit en vue de la foi; l'autre, l'Esprit, nous conduit à l'immortalité. Et ce mélange des deux, du breuvage et du Logos, est appelé *eucharistie*, don gracieux, glorieux et magnifique. Ceux qui y ont part dans la foi sont sanctifiés de corps et d'âme, car la volonté du Père réalise sacramentellement ce mélange divin; celui de l'homme avec l'Esprit et le Logos. Car l'Esprit demeure véritablement en l'âme saisie par lui, comme est unie au Logos la chair pour laquelle le Verbe s'est fait chair².

Ainsi, déclare en substance Clément, l'eau pure est le breuvage qui convient à l'ancien ordre de choses: «Il fallait que demeurent sobres ceux qui erraient encore dans le désert». Mais cette abstinence absolue n'est plus de saison, car cet ordre de choses est aujourd'hui périmé: et le signe que le peuple de Dieu est entré dans le repos eschatologique (*ἀνάπαυσις*), que celui-ci est une réalité accomplie dans l'Eglise et accessible à ceux qui ont été instruits par elle, c'est ce vin eucharistique que le Christ présente à ses fidèles: «C'est là un signe pour ceux qui, de l'errance, ont été introduits par la pédagogie dans le repos, que la grande Grappe, le Logos broyé pour nous: car le Logos a voulu que le sang de la grappe soit mêlé à l'eau». «Sang spirituel», c'est-à-dire porteur d'Esprit, le vin mêlé d'eau de la coupe eucharistique est le signe sacramentel efficace de l'union intime, désormais possible, de l'homme et de Dieu: «Ceux qui y ont eu part dans la foi sont sanctifiés de corps et d'âme, car la volonté du Père réalise sacramentellement (*μυστικῶς*) ce mélange divin: celui de l'homme avec l'Esprit et le Logos»³.

¹ Allusion à l'antique usage d'humecter ses sens, aussitôt après avoir communiqué, d'un peu de vin eucharistiqué. Cf. saint Cyrille de Jérusalem, Catéch. mystagog. V, 22; PG 23, 1125 B: «... Tandis que l'humidité du sang est encore sur tes lèvres, recueille-la de tes mains, et sanctifie tes yeux, ton front et tes autres sens». Voir, à ce sujet, F. J. Doelger, *Das Segnen der Sinne mit der Eucharistie: Antike und Christentum* 3 (1932), p. 231-244.

² Pédag. II, I, 19, 1-20, 1; GCS I, 167-168.

³ Pédag. II, I, 20, 1; GCS I, 167-168.

Il est à peine nécessaire de souligner l'étroite affinité de ces expressions avec celles dont use Irénée lorsque, vers la même époque, il reproche aux Ebionites leur refus d'accepter, dans la foi, cette «réunion (*adunitio*) et communion (*communio*) de Dieu et de l'homme», cette participation stable et authentique (*firme ac vere*) à la «vie incorruptible», cette «commixtion» du terrestre et du céleste qu'ont réalisée, «à la fin, le Verbe et l'Esprit de Dieu, unis à l'antique substance de la création d'Adam»¹.

De Clément encore, ce texte si explicite dans sa concision :

Le Logos... a rempli le monde entier du sang de la vigne, en assurant à la piété la boisson de vérité, le mélange de l'ancienne Loi et du nouveau Logos, pour réaliser la plénitude du temps annoncée d'avance, *εις συμπλήρωσιν τοῦ χρόνου τοῦ προκατηγγεμενόν*. Or, l'Écriture a désigné le vin comme le symbole mystérieux du sang sacré².

Au IV^e siècle, il faudrait citer Jérôme³ et surtout Grégoire de Nysse qui, avec ce génie symbolique qui le caractérise, évoque, dans la *Vie de Moïse* (II, 268),

la grappe suspendue au bois dans les derniers jours, dont le sang devient une boisson de salut pour ceux qui croient.

Enfin, aux yeux des Pères, la présence, sur la table eucharistique, d'une coupe de vin, est naturellement liée au thème, caractéristique de la notion chrétienne d'eschatologie inaugurée, de l'*ἀγαλλιασις*, de l'exultation qui caractérise le peuple des derniers temps. Il est impossible de mentionner ici, et moins encore de citer, tous les textes patristiques qui ont orchestré ce thème spirituel et eucharistique. Qu'il me suffise de renvoyer au travail bien connu de Hans Lewy, *Sobria ebrietas*, et, pour ce qui est de Grégoire de Nysse, un des témoins les plus importants de ce thème, au livre du P. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*.

Je voudrais cependant évoquer en terminant quelques textes, peut-être moins connus, et qui me paraissent particulièrement significatifs.

Le premier est de Méthode d'Olympe⁴. Il s'agit d'une commentaire allégorique de Jug. 9, 8-15: «La vigne, à cause de la gaité que fait naître le vin et du soulagement qu'éprouvèrent les rescapés de la colère et du déluge, fait allusion au passage de la crainte et de l'angoisse à la joie». Pas d'indication, ici, d'une référence proprement sacramentelle, mais il serait peut-être imprudent de l'exclure.

Une telle référence est probable, en revanche, dans la X^e *Catéchèse baptismale* de Cyrille de Jérusalem⁵: «Pour chacun, selon son utilité, le Christ se diversifie... Il se fait tout à tous, tout en restant lui-même ce qu'il est par nature... Pour ceux qui ont besoin d'entrer, il est la porte; pour ceux qui ont besoin de joie, il se fait vigne».

¹ Voir supra, p. 370, n. 2.

² Pédagogue II, Sources chrétiennes 108, 29, 1 (p. 65).

³ Ep. 120, ad Hedybiam, 2; PL 22, 986; Labourt, t. VI, 128-130.

⁴ Banquet, 10, 264; SC 95, 291.

⁵ PG 33, 665 A 13.

En Occident, Ambroise de Milan, écho d'ailleurs d'Origène, est beaucoup plus formel¹: «Il dit à ses disciples: Donne-leur à manger (Mt 14, 16). Tu as la nourriture fournie par les apôtres; mange-la, et tu ne défailles pas. Mange-la d'abord (il s'agit de la lecture des écrits apostoliques) pour venir ensuite à celle du Christ, à celle du corps du Seigneur, au banquet sacramental, à cette coupe dont s'enivre l'affection des fidèles, pour revêtir la joie venant de la rémission des péchés, se décharger des soucis du siècle, de la crainte de la mort et des sollicitudes. Grâce à cette ébriété, le corps ne titube pas, mais connaît un regain de force; confondue, l'âme ne l'est pas, mais divinisée».

Enfin, Didyme l'Aveugle, dans son commentaire *sur Zacharie*² — il s'agit d'une des rares allusions à l'Eucharistie que contient cet ouvrage découvert parmi les papyrus de Toura —: «(Le chrétien) participe comme à un pain vivant et il boit (la coupe on ne peut plus enivrante) (cf. Ps 22, 5) que le Seigneur tend à ceux qui aspirent à boire, si bien que celui qui a bu dit en action de grâce à Celui qui la lui a offerte: «Tu as mis la joie dans mon cœur» (Ps 4, 8).

Evoquant dans ce même commentaire³ les sentiments du Christ descendu aux Enfers avant sa résurrection, Didyme écrit: «Il dit: (J'ai enivré toute âme qui avait soif et j'ai rassasié toute âme qui avait faim) (cf. Jr 38, 25), leur fournissant (le vin qui réjouit le cœur de l'homme et le pain qui raffermirait l'esprit de celui qui s'en nourrit) (Ps 103, 15). Et je me réveillai et je vis que les âmes qui avaient bu étaient prises d'une sobre ivresse et rassasiées de la nourriture du salut».

Les coupes eucharistiques, déclare encore Didyme⁴, sont «des vases à servir la joie».

Ces quelques indications, extraites d'un dossier en voie de constitution, suffiront, on l'espère, à suggérer l'intérêt que présente une étude approfondie de la signification que les Pères attachaient à l'usage eucharistique d'une coupe de vin.

¹ Serm. 15 sur le Ps 118, 28; PL 15, 1197-1526.

² II, 23; SC 84, 439.

³ I, 276; SC 83, 337.

⁴ Ibid. III, 219; SC 84, 727.

El ideal monástico de San Millán según su biógrafo San Braulio de Zaragoza

A. LINAGE CONDE, Salamanca

El santo presbítero y monje Emilianus (Millán en su forma española más castiza) nació en 473 y murió en 574. Por lo tanto, los treinta primeros años de su vida transcurrieron bajo la monarquía visigoda de Tolosa; y el resto, bajo la hispanogoda. Cuando vino al mundo ya habían pasado sesenta años desde el comienzo de las invasiones germánicas en la Península; y cuando murió, solo faltaban doce para que subiese al trono Recaredo, el monarca que convirtió en católico a su reino arriano.

Nadie ha puesto en duda que en el periodo visigodo el monacato peninsular tiene su primera época de plenitud. En cambio, sí conviene rectificar una extendida opinión en torno a las iniciales consecuencias que para él tuvo aquella *Völkerwanderungszeit*. Se ha escrito que «la invasión de los bárbaros detuvo el desarrollo de la institución monástica, pero sin destruirla. Al acercarse las bandas invasoras, los monjes no tuvieron otro recurso que huir, y durante más de medio siglo su existencia estuvo rodeada de zozobra y sobresalto . . . El *hiatus* que el siglo V abre en la historia de la Iglesia española, alcanza también a la historia de estos monjes. Nada sabemos de las vicisitudes del monacato en aquellos días de lucha sin tregua entre los varios pueblos que se repartían la Península»¹. Estas afirmaciones son unas de tantas aplicaciones pormenorizadas de la concepción que ha alimentado a muchas generaciones sucesivas de escolares y aún no ha sido barrida de buena parte de manuales y de subconscientes. Según ella, los cambios políticos que sirven como puntos de referencia para dar en la historia española cortes verticales, habrían sido producidos por la llegada de enormes masas humanas, con la pretensión en parte conseguida, de exterminar o reducir a esclavitud a toda la población anterior. La realidad es muy otra. Se trató siempre — sin exceptuar la invasión musulmana — de la venida de grupos muy escasos, productores de un cambio constitucional respaldado por el consiguiente reajuste económico. En el caso del monacato, todavía incipiente en nuestra tierra, nada prueba que las invasiones germánicas supusieran una solución de continuidad. Su desarrollo se prosiguió

¹ Fray Justo Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media* (Madrid, s. a.) — Es lamentable que sea esta la única obra de síntesis que poseemos en la materia. La cita es de la p. 165.

en el siglo V, para florecer y fructificar definitivamente en los dos siguientes¹.

Un detalle de la vida y posteridad de San Millán parece confirmarnos la relativa falta de repercusión en el monacato de esas alternativas políticas. La existencia de aquel «se desarrolla en una región de cántabros que han bajado al Sur de sus primitivas sedes y ahora parecen tener su capitalidad en la ciudad de Amaya»². El Rey Leovigildo los somete el mismo año de la muerte del santo. Y, sin embargo, la institución monástica en el lugar, como luego veremos, parece empalmar con ese pío tránsito.

La única fuente seria emilianense es la *Vita S. Emiliani*. Fué escrita por el Obispo de Zaragoza San Braulio, amigo de San Isidoro. El biógrafo vivió a últimos del siglo VI y primera mitad del siguiente. Su obra entra de lleno en el género literario, de origen oriental, de la hagiografía monástica, del desierto, pudiéramos decir. Él mismo lo confiesa, al decir de su héroe que fué *uere ut coniceo caelicolis Antonio Martinoque uocatione, educatione per omnia similis*³, y como aquellos, aventajó *incomparabiliter longeque praestantius* a los antiguos filósofos paganos en sabiduría, prudencia y agudeza, a pesar de no haber sido capaz de aprender de memoria sino los ocho primeros salmos del salterio⁴. *O alterum Martinum*, exclama otra vez San Braulio⁵.

Y ya pasamos a enumerar las facetas del ideal monástico que esta biografía nos depara.

1. El biógrafo recalca *el sacerdocio* de Millán. A pesar de haber sido transitorio, y debido a la obediencia su periodo de párroco, la ordenación presbiteral alcanza un rango definitorio de su personalidad. Empieza aquel diciendo que sus hermanos Juan y Frominiano (el prólogo tiene forma epistolar y está dirigido a este), le han instado a escribir la vida de *electi Beati Emiliani presbiteri*⁶, y el texto narrativo comienza enunciándose como *insignia miraculorum apostolici purgatissimique viri Emiliani presbiteri*⁷.

2. El apostolado del santo es visto como algo constante y natural, incluso a lo largo de su vida eremítica, aunque un tanto *malgré lui*, como en

¹ Nada prueban los testimonios aislados, como el del monje que pasó el Estrecho, fugitivo de los vándalos, y fué acogido por el Obispo africano Adrumeto, con graves perjuicios para este (Fray Justo, id, id).

² Luis Vazquez de Parga, edición crítica de la *Vita S. Emiliani* (Sancti Braulionis (-aesarAugustani Episcopi), publicada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid, 1.943), p. XV. En lo sucesivo el texto de la *Vita* será siempre citado con referencia a esta edición y bajo las siglas VSE. En primer lugar irán los números árabes correspondientes a las páginas de la edición; después los romanos del capítulo y al fin los del versículo o versículos de nuevo en árabes.

³ VSE, 18-19, V, 22-23 y 1.

⁴ VSE, 18, V, 15-20.

⁵ VSE, 28, XX, 9.

⁶ VSE, 3, Prólogo, 14-15.

⁷ VSE, 8, I, 17-18.

todos los casos similares, pero en igual medida, respondiendo a una consecuencia natural de tal género de vida — con la consiguiente curiosidad despertada en las gentes del mundo — y no a un acaso excepcional¹.

En el mismo capítulo I, *De eius conversationis initio*, se nos dice de sus primeros años, anteriores a la llamada divina, que el *futurus pastor hominum erat pastor ouium*².

Sin embargo, no cabe olvidar que, si bien ese apostolado es una consecuencia casi obligada del desenvolvimiento de la anacoresis en la práctica, y no la excepción de algún caso concreto, está muy lejos de suponer algo esencial a ella. Y así, cuando Millán se hace, a *contrecœur*, cargo de la parroquia de Berceo, ello implica para él *uitamque contemplatiuam transferri in actiuam*³.

3. Pero nada puede hacernos olvidar que *ante todo* Millán es un monje. Su vida carecería de sentido al margen de la dedicación contemplativa. Al principio se siente el biógrafo acomplejado de haber de escribir la de quien llegó a esas alturas interiores, y así *uti maximum sidus apparet fulgidus*⁴, por haber *praeteritis saeculi conlatus*. Desde el sueño en que recibió su iluminación vocacional su existencia se orienta *in compunctione supernae contemplationis*; y *expergefactus*, se va al desierto, y allí, siempre *caelestem meditatur uitam*⁵.

Esa contemplación y el apartamiento del mundo le dotan de una vida angélica⁶. Así, en su retiro cuaresmal absoluto en *remotiora Dircetii, consortio hominum priuatus angelorum solummodo fungebatur consolationibus*⁷. Y su nombramiento de párroco le supone *quasi de coelo traduci ad mundum, de quiete iam paene nacta ad officia laboriosa*, a pesar de continuar viviendo en su nueva misión todo lo más monásticamente posible, pues *tunc relictis quibus dediti solent esse istius ordinis, nostri quidem homines temporis, sanctam impertiebat curam in hanc in quam retractus fuerat uitam*⁸.

¹ Hemos empleado a sabiendas el epíteto de constante. El fenómeno no ha tenido solución de continuidad, desde las manifestaciones más tempranas que nos ha legado la literatura de los viejos padres del yermo, hasta los ermitaños de nuestros días que, aunque en bien exiguo número, existen, afortunadamente para nuestro tiempo.

² VSE, 14, I, 8.

³ VSE, 18, V, 4. — En la noticia que acerca del biógrafo San Braulio, nos da San Ildefonso en su *De viris illustribus*, se nos dice con referencia a esta producción literaria que *scripsit vitam Aemiliani cuiusdam monachi*, (edición de Vazquez de Parga, p. V, que contiene la cita completa ildefonsiana, tomada de Dzialowski, Isidor und Ildefonsus, Munster, 1898, p. 144). La referencia brauliana está en el cap. XII de San Ildefonso.

⁴ VSE, 9, I, 4-5.

⁵ VSE, 14, I, 18-19.

⁶ Aquí la vida de San Braulio pasa por uno de los lugares literarios más hermosos y constantes de la tradición monástica. Vid. en nuestros días, Dom García C. Colombás, *Paraíso y vida angélica* (Montserrat, 1958).

⁷ VSE, 16, IV, 4-5.

⁸ VSE, 18V, 7-10.

4. ¿Fué, ante todo, el santo *ermitaño o cenobita*?

No hay duda de que en un principio se orientó a la *anacoresis*. Tras aquel su citado sueño *tetendit ad heremi loca*¹; se fué retirando a lugares más escondidos a medida que las multitudes le fueron buscando², y al ser desditiuido de su parroquia se fijó en lo que luego sería llamado su oratorio³.

Para lo sucesivo no se nos dan más precisiones tajantes. Pero podemos notar a lo largo del relato:

a) El santo *habebat collegium* con el sacerdote Asellum, *sanctissimum*, y a él es a quien llama en la hora de la muerte, e *in cuius presentia* expira⁴. ¿Nos indica ello que Millán había formado un cenobio? Pero parece que, de haber existido una comunidad, no se hubiera acordado sólo de uno de sus miembros. Pudo muy bien tratarse de una laura, o de una mera amistad entre ermitaños.

b) Al referirse a como se cuidaba de alimentar y alojar a las gentes que iban a verle, San Braulio introduce en escena a un *minister eius*, cuya figura se delinea como la de un mayordomo de las cosas temporales y procurador para el exterior⁵. Pero del texto no se excluye que fuera un mero familiar o servidor secular.

c) Más terminante es la afirmación de que *habitabat cum sacris uirginibus*⁶, lo cual aprovecharon sus enemigos para calumniarle. Creemos que con esa basta para concluir que no vivió como ermitaño en su vejez. Los indicios son de que ésta se desarrolló en un incipiente cenobio doble⁷ (¿o en uno ya femenino?).

d) ¿Continuó la vida monástica, a la muerte del hombre de Dios, en el lugar por él santificado? ¿Nos atreveríamos a asegurar que no hubo hasta 1.835 solución de continuidad en ese de los más ilustres monasterios castellanos? Lo afirman, sin más, Fray Justo Perez de Urbel⁸ y Dom Lambert⁹.

¹ VSE, 14, II, 20.

² VSE, 15, III-IV, 17-23.

³ VSE, 20, VI, 1-3.

⁴ VSE, 34-35, XXVII, 21-23 y 1.

⁵ VSE, 29, XXII, 2-11.

⁶ VSE, 30, XXIII, 10-11.

⁷ Los monasterios dobles fueron muy frecuentes en la España visigoda. Existieron bajo formas diversas, pero en general parece fueron uno de los problemas que hubo de afrontar constantemente la disciplina eclesiástica. El que mejor ha trabajado la materia ha sido el Profesor de Historia del Derecho José Orlandis. Para un estado bibliográfico de la cuestión, vid. nuestra comunicación al Congreso conmemorativo del XIII Centenario de San Fructuoso, en Braga, En torno a la Regula Monachorum y a sus relaciones con otras reglas monásticas, en Bracara Augusta, XXI, 47-50, (1967), pp. 123-163; vid. nota 6. De todo el capítulo XXIII de la VSE se deduce que también en la comarca emilianense despertaba celos intensos ese tipo de monacato.

⁸ Ob. cit. p. 176.

⁹ Este fantasea más, pues asegura que Frominiano fué abad de ese monasterio, en cuyo gobierno habría sucedido a Citonato, y le identifica con el destinatario de las cartas XIII y XIV del epistolario de Braulio, en las que no se hace mención alguna de parentesco. Todo según Vazquez de Parga, p. XIV, nota 23.

Vazquez de Parga¹ constata sólo que San Braulio no lo afirma. Pero notemos como este biógrafo dice haber recibido los datos para su obra del abad Citonato, los sacerdotes Sofronio y Gerencio y la religiosa Potamia; y, hasta cierto punto, aunque parece que indirectamente y por referencias de esos mismos, de su hermano el sacerdote Frominiano. A la luz de estos indicios, no nos parece demasiado imaginativo conjeturar que el monasterio desde luego ya doble, cuyos elementos componentes permanecían desde la vida del santo, se había configurado más jurídicamente hasta contar con un abad.

5. Respondiendo a su género literario, la biografía brauliana no descuida lo que pudiéramos llamar *geografía eremitica*.

La referencia al desierto es, como siempre, genérica. El desierto es algo material, pero a la vez, espiritualmente esencial a la anacoresis. Inmediatamente después de su sueño providencial, Millán *reliquensque rura, tetendit ad heremi loca*².

En segundo término hay una primacía de la montaña. *Levavi oculos meos in montes . . .* En este caso se trata ya de un símbolo de la ascensión espiritual, y de un recurso necesario para sustraerse a las multitudes, y no de algo intrínseco. Los cambios de residencia del santo siempre le acercan más a las cumbres. *Gelsiora petit leuesque per ardua gressus agebat spiritus promptus ut non solum corde sed etiam corpore, plorationis ualle gradiens, de uirtute in uirtutem uideretur Iacob quodammodo scalam conscendere. Hic at ubi peruenit ad remotiora Dircetii montis secreta, culminique eius quantum qualitas caeli siluaeque sinebat propinquus, ac collibus hospes effectus . . .*³.

6. Es absoluta la necesidad de un maestro espiritual para la vida solitaria. Tras su sueño, Millán acude al ermitaño Felix, *qui tunc morabatur in castellum Bilibium*, a fin de prestarle servicio y ser adoctrinado por él *quo pacto innutabundum possit ad supernum regnum dirigere gressum*, dándonos con ello ejemplo de que *neminem sine maiorum institutione recte ad beatam uitam tendere posse*⁴.

¡Pero esta concepción está muy alejada de la *Regula Benedicti*!⁵.

Y al erudito biógrafo de este vir Dei, de tan hondo sentido eclesial y jerárquico como vocación contemplativa y espíritu de caridad, no se le puede hacer entrar en la polémica entre cenobitas y eremitas.

¹ Edición crítica, p. XIII–XIV.

² VSE, 14, I, 20.

³ VSE, 15–16, IV, 19–23 y 1–4.

⁴ VSE, 14–15, II, 21–24 y 1–11.

⁵ I, donde son definidos los anacoretas como quienes se retiran a la soledad *non conversationis fervore novitio, sed monasterii probatione diturna*. No bastaría un maestro espiritual, sino una larga vida cenobítica previa, para disponer regularmente a la anacoresis.

Palladius and Early Christian Spirituality

R. T. MEYER, Washington

The purpose of the *Lausiac History* was to edify. Here we find no theory of the spiritual life laid down as is to be found in chapters 16–43 of St. Athanasius' *Life of Saint Antony of Egypt*. If, as Dionysius of Halicarnassus says, history is really philosophy taught by means of examples, then the *Lausiac History* of Palladius may be considered as a treatise on ascetic theology taught by means of the biographies of the monks of the Egyptian and Syrian deserts¹. To be sure the influence of his teacher Evagrius was to make itself felt and the Prologue addressed to Lausus the royal chamberlain stresses certain Evagrian tenets. Monsignor René Draguet has shown how the whole work reflects the teachings of Evagrius². Palladius not only gave us biographies of monks, many of them as St. Paul the Hermit, who were contemporaries of the great St. Antony, but he has handed down many of the ideas of Evagrius, who was suspect of Origenism for a long time, and it was only some 40 years ago that he was finally cleared of this charge.

Much of our knowledge of Evagrius' own personal history is contained in c.38 of the *Lausiac History*. He is noted there as being a man of truly apostolic stature, of good education, finally ordained deacon by Gregory of Nazianzus. But he fell because of pride, was warned in a dream to flee Constantinople and the occasion of sin. He betook himself to the Nitrian Desert and lived 14 years in penance, earning his living by the copying of manuscripts. Finally he reached the state of true *γνώσις*, 'knowledge with wisdom,' and the gift of discernment of spirits. This in itself is a practical application of Evagrius' own theory of the spiritual life: *γνώσις* could come only after the body had been purged by ascetic practices. At the time of his death he could say that for the past 3 years he had not been tormented by carnal desires — this after a life of toil and labor and continual prayer. Palladius tells us that he wrote the *Antirrheticae* only after he had attained the state of *ἀπάθεια*. This work in eight books dealt with the eight evil

¹ All references in this paper are to chapter and paragraph in my translation of the *Lausiac History* of Palladius published as volume 34 in the Ancient Christian Writers series (ACW), London, Longmans, Green & Co., Ltd., 1965.

² R. Draguet, *L'Histoire Lausiaque, une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre*, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, XLI (1946) 321–364; XLII (1947) 5–49.

spirits which keep the monk under attack: the demons of gluttony, adultery, avarice, despondency, irritability, weariness of being a monk, sloth, and arrogance. While Evagrius is hardly the author of the doctrine of the eight vices, he is surely the first literary witness to the doctrine of the eight vices which preceded that of the seven capital sins¹.

But Palladius was much more than a mere disciple of Evagrius. He was his companion as well. So in the account of Ammonius (11.5) Evagrius is spoken of as an inspired and penetrating man. And speaking of John of Lycopolis later on, Palladius tells us of being in the Nitrian Desert with the blessed Evagrius and John asks him: 'I presume you are of Evagrius' company?' (35.3-5). The *Lausiac History* then, because of its great influence, played a great part in the history of Christian spirituality. Monsignor Draguet considers it a sort of catechism of Evagrian doctrine because of its technical vocabulary which is largely that of Evagrius. Eastern Christian spirituality found its way to the West through Latin versions of the *History*. Quite independently of Palladius, Cassian also reflects Evagrian influence in the Latin West. Evagrius' own theory of ἀπάθεια was the basis for his teaching on the ascetic life. The monk in the Egyptian Desert never looked upon asceticism as an end in itself. We have some examples where this did happen and it led to arrogance, one of the capital sins, and carried its own destruction with it. The accounts of Valens (25) and Heron (26) tell of monks who fell because of vain-glory, but were brought back to a sane life by proper treatment. Abramius (53) was another, and all three were humbled before death carried them off.

Palladius informs us at the onset that he is leaving us an account, an epitome, as it were, of the outstanding ascetic practices and miracles of the noble athletes, not only men famous for their strict way of life, but of holy highborn women too, who lived the best and loftiest lives (Foreword 6).

Ascetic practices and prayer went hand in hand and there was a spiritual value to this for it prevented asceticism itself from degenerating into mere rivalry for rivalry's sake. One sees this humorously betrayed in the account of Heron (26) the monastic show-off who partook of food only every three months, living meanwhile on the Mysteries and a little wild lettuce should any come his way (26.2). Palladius tells us he was in his company once with the blessed Albanus and the journey was one of forty miles. Imagine Palladius and his companion eating twice on this trip and drinking water three times. But Heron went along on foot without taking a thing (26.3). On the way he recited by heart fifteen Psalms, then the long Psalm (Ps. 118), then the Epistle to the Hebrews, then Isaiah and a portion of Jeremiah, then Luke the Evangelist, and finally Proverbs. Palladius adds: "As it was we could not keep step with him as he hurried along." One has the feeling as one reads this account that the man was a show-off and he fell

¹ J. Quasten, *Patrology* III (1960) 172.

later into the most foul sins, but finally he repented and came back. Humility was the cure in this case for the sin of arrogance which began in ascetic acts carried out to such a high pitch that they were finally performed for their own sake, rather than to assist in freeing the soul from its bodily trammels.

The whole theory is well summed up in a homily reported from Paphnutius (47.5–17). Cassian, *Collationes* 3. 20, gives a similar account and it appears that here we have some genuine monastic tradition. I quote only a pertinent passage (47.8–9):

8. There are superior qualities in many souls. Some have a natural ability for meditation; others have a readiness for ascetic practices. But whenever an action or some naturally good act is not done for the sake of the good end itself, or when those who have superior abilities attribute them not to God, the dispenser of all good things, but to their own will and goodness and self-sufficiency, these persons are abandoned completely and given over either to shameless conduct or to shameful experiences. Because of the resultant humiliation and shame they slowly rid themselves of the pride they have in their pretended virtue.

9. For when a person is swollen with pride and magnifies the charm of his own speeches and attributes his charm or the abundance of his knowledge not to God, but to his own ascetic practices or his own knowledge, then God removes the Angel of Providence from him. When the Angel is removed, then he is distressed by the Adversary and brags of his own natural ability, and thus falls into sin through his overweening pride. So, the witness of his own prudence is taken away, and what is spoken by him is not worthy of credence — in fact pious men flee the teaching coming from the mouth of such a one as though it were a spring with leeches. So the Holy Scriptures are fulfilled: *But to the sinner God has said: Why dost thou declare my justices, and take my covenant in thy mouth?* (Ps. 49.16).

To every monk, whether in the Thebaid, or in Syria or Palestine, the great figure of St. Antony was ever the model of the ascetic life. St. Athanasius said in the Prologue to his own *Life of St. Antony*: “Really, for monks, the life of Antony is an ideal pattern of the ascetic life.” So in Palladius he is called the Great One . . . “for thus they call Antony . . .” ὁ μέγας . . . οὗτος γὰρ ἐκάλουν τὸν Ἀρτῶνιον. The *Lausiatic History* records the virtuous and ascetic lives of the holy monks, fathers, and anchorites of the desert (Foreword 1). But in so doing he must commemorate men, and women too, who aimed at the highest virtue, but who in some cases were pulled down toward the deep pit of hell by vain-glory, the so-called mother of pride. The perfection of asceticism which they had desired, and for which they had struggled and worked hard for so long a time, was lost in one moment by pride and self-esteem. But they were snatched from the snares of the Devil by the grace of our Savior, the vigilance of the holy fathers, the sympathetic compassion of spiritual friends and so were restored to their former virtuous life by the prayers of the saints (Foreword, 6). This last certainly contains a ray of hope for all of us in this Vale of Tears.

Rivalry in ascetic practices is nothing new. It is mentioned in the *Life of St. Antony*, who “made it his endeavor to learn from each how he was superior to him in zeal and ascetic practice, and then he devoted all his energies to realizing in himself the virtues of all.” (VA = ACW 10. 21).

So Macarius of Alexandria hearing of any superior acts of asceticism, desired to surpass it to perfection (18.1). He punished himself for the killing of a gnat by sitting naked in the marsh of Soete for six months and was so bitten and swollen on his return that he was recognized as Macarius only by his voice (18.4). We are told that in the Pachomian monastery each monk practiced a different kind of asceticism during Lent (18.14). But only the highest degree of asceticism merited the discernment of grace, as in the case of Stephen the Libyan (24.1) and Evagrius (38.1). But the danger of becoming haughty about one's own ascetic practices was an ever present possibility. For that reason Macarius was sent away from the monastery of Pachomius. He had excelled all the monks there without making himself known to them. His identity was revealed to Pachomius who sent him away, but nevertheless thanked him for the visit, for he had made the Pachomian monks 'knuckle down' so that they might not become haughty about their own ascetic practices (18.16). Elpidius' ascetic practices overshadowed all the rest of the community and his self-control was so great that he would stand up all night singing Psalms. On one occasion a scorpion bit him. He stamped his foot on it and never even shifted his stance, having no regard for the scorpion's bite (48.2). Melania the Younger made her mother and her slave maidens her associates in her ascetic practices (21.6). Finally contemplation of God Himself could be enjoyed by the monk who had completely overcome his bodily inclinations (32.7).

The clash between the active and the contemplative life is dramatized by Palladius' own account of the brothers Paesius and Isaias (14.1-6), sons of a Spanish merchant. Upon the death of their father they divided the estate and decided to take up the monastic life, preferring to profit by their father's goods and still not lose their souls, for they felt they ran great risk from pirates on the high seas. But having decided upon the monastic life, there was still another decision to make, and they both went different ways. Paesius at once shared his property among monasteries, churches, and prisons: he learned a trade so that he might provide bread for himself and he spent his time at ascetic practices and prayer. Isaias made no such distribution, but built a monastery for himself and took in a few brethren. He then spent his money, taking in every stranger, every invalid and old man, sitting on the highway to invite them in. When both men died great rivalry developed among the brethren in regard to the eulogies. Some preferred one mode of life, some the other. They went to the blessed Pambo and asked him which was the better way of life. He told them: "Both were perfect. One showed the work of Abraham; the other that of Elias." The Syriac version clarifies a point here: "One man made manifest the works of Abraham by his hospitality, and the other the self denial of Elijah." Pambo later had a revelation from God and he told them: "I saw both of them standing in Paradise in the presence of God."

What strikes us in reading Palladius is that the resolve to leave the world was not so much to forsake mankind, but to withdraw long enough to be filled with the Holy Spirit, first by conquering the passions, then by the grace to discern evil spirits – so fitting one the better to deal with one's fellow man, by a return to the world, or else like John the Baptist to draw the world to the desert.

This can be seen in the account he gives of Macarius of Egypt, himself a master of Evagrius in the monastic life, and in a certain way an intellectual grandfather to Palladius in the spiritual life. He speaks (17.1) of the three Macarii in one breath, saying that the events of their lives are such that he is reluctant to speak of them, lest he be accounted a liar. But the 17th chapter is devoted to him of Egypt who lived all of 90 years, 60 of which he had spent in the desert, having gone there as a young man of 30. However, we are told how he had been given even at that time the sobriquet of "the young old-man". He had made great advances in the spiritual life before his withdrawal to the Desert. At 40 he was already deemed worthy of the discernment of spirits and the gift of prophecy. He was said to be in continual ecstasy, occupying himself much more with God than with earthly things. Palladius here chronicles some of his miracles: he raised a man from the dead to confute the Hieracite heresy which denied the resurrection of the body (17.14). People crowded around him to such an extent that he was obliged to make a tunnel half a mile in length and a cave at the end. When he was too much pressed by the crowds he would leave and pass through this tunnel. But even in this straitened passageway he forgot not God, for he recited 24 prayers on the way to the cave and on the return 24 more (17.10). However, he adds at the end of the chapter that he had never seen this Macarius for he had fallen asleep in the Lord a year before Palladius entered the desert (17.13).

The solitary Macarius underwent the experience so necessary to later become the spiritual father of many. Palladius tells how "he saw clearly with clairvoyant eye what the future held in store for people." He tells brother John that he is being tempted and that it is the spirit of avarice that is tempting him (17.3). He foretells a disaster by the same means. He sees the woman-turned-horse in her true human womanhood, and with holy water turns her back into a woman again. He diagnosed her case perfectly: "These things happened to you because you were absent from the Mysteries for five weeks." This is but a practical exemplum of Evagrian teaching. He was the first author to distinguish sharply between three stages in the normal development of every spiritual life. The first stage is a struggle against the passions. Only when they are conquered can the contemplative life begin. This is in turn divided into various levels, the inferior kind of contemplation that knows God only through distinct ideas. But the superior sort of contemplation goes beyond to the vision of God where the soul sees itself as the image of God. This is the gnosis of the Holy Trinity.

What gives these concepts their true validity can be seen by the ridicule which Palladius pours upon the pseudo-mystic. By this means we can see the true importance of genuine mysticism. Valens lived in the Desert (25.1) but he became arrogant and demons attacked him, making him believe that he was in league with the Angels instead; so blinded was he in his arrogance. One day, so the story goes at any rate, he was in the dark and lost the needle with which he was stitching up a basket. When he could not find the needle, a demon produced a lamp and he found it (25. 2). So blinded was he in his folly that he told the story on himself, never realizing that it was the work of demons. "He became puffed up in his pride. And he became so conceited that he felt he was too good to partake of the Mysteries . . . Then the demon appeared to him at night disguised as the Savior with a thousand angels carrying lamps and addressing him: 'Christ has loved you because of your good way of life and your liberality to him and He has come to visit you. Leave your cell now, kneel down to do homage to Him, then go back to your cell.' The next day he declared that he had no use for Communion, for he had seen Christ that night."

Another, Abramius by name (53.1), lived a harsh and rough life in the desert, so that his reason was shaken. Filled with self-conceit he went to the church and argued with the priests: "I was ordained priest just this past night by Christ Himself; now allow me to perform the functions of a priest." Palladius remarked wryly that "the fathers took him away from the desert and brought him to a less ascetic and less exacting way of life, and they cured the man of his arrogance by bringing him who had been the sport of demons to a knowledge of his own weakness." Palladius tells us (25. 5) that Valens was likewise cured of his arrogance: "The fathers bound him and put him in chains for a year. They changed him through their prayers and the living of an ordinary unbusied life." At the end of the chapter he says (25. 6) that "it is useful to insert in this little volume the lives of such as these (just as among the holy trees of Paradise there was the tree that gives knowledge of good and evil) as a caution for those who come across it, so that if they ever do a good act, they might not become too puffed up in their virtues."

The Desert Fathers put great emphasis on the Word of God as an important part of their spiritual life. There is ample evidence in Palladius of the study of Scripture. Didymus the blind author was well versed in Scripture (4.2) and interpreted the Old and the New Testaments word by word. Paphnutius too (47.3) had the gift of divine knowledge of both the Old and the New Testaments, explaining them without recourse to the commentaries written thereon. So too Silvanus, that devout woman ascetic (55.3), most erudite and fond of Scripture (*φιλόσοφα τὸν λόγον*) literally turned night into day dredging her way through the ancient commentators: Origen, Gregory, Stephen, Basil and other worthy men, not lightly skimming over these volumes, but diligently reading each work seven or eight

times. "Thus it was possible to her to be liberated from *knowledge falsely so called* and to mount on wings, thanks to these books; by good hopes she transformed herself into a spiritual bird and so made the journey to Christ." (55.3).

A pure heart was required for its study. Sarapion knew the Scriptures by heart . . . "nor did his mouth ever cease from discussing the Scriptures" (37.2). Testimony is drawn from Holy Scriptures by Macarius (15.3). Isidore meditated on Holy Scripture so that even at mealtime he was lost in ecstasy. It was learned by heart by all the Tabennisi monks (32.12) and Solomon, one of the monks in Antinöe in the Thebaid knew all the Scriptures by heart. The power of Scripture is shown by the fact that demons quote Scripture (47.13) and fallen monks misused it in their arrogance, as Heron who said he listened to no teacher on earth but Christ (26.1).

Prayer and praying are frequently mentioned. Ascetic practices and prayer are often combined. Many of the monks practiced their trade in their cells in the desert and the mechanical work of weaving baskets kept the hands busy, but the mind could ascend to God in prayer (14.3). Moses the Ethiopian, a convert from a robber-gang, ate dry bread and recited 50 prayers daily (19.6). Prayers were said before meals by St. Antony and Paul the Simple (22.6). Antony prayed most of the night (*ibid.* 8). Monks were cured of arrogance by the prayers of others as in the case of Valens (25. 5). Piamoun prayed all night that her village be freed from criminal attack (31.2). Prayer and a Psalm at eating time was enjoined by the Pachomian rule (32.6). Palladius asked John of Lycopolis for his prayers for he knew him to be a spiritual man (35.7). Evagrius is supposed to have composed one hundred prayers (38.10). Prayer is necessary for salvation as Palladius reminds the Royal Chamberlain Lausus in his Prologue (7). Macarius of Alexandria told Palladius that he was holding up the walls of the city with his prayers (18.29). The monks are represented as forming the vanguard of the Church Militant by their prayers and asceticism. A similar passage in the *Historia Monachorum in Aegypto* speaks of the monasteries which surround the cities and support the inhabitants thereof by their prayers.

Singing of the Psalms is a form of prayer. One of the few purple passages in Palladius occurs in the description of the way of life among the monks of Nitria (7.5): "And indeed, along about the ninth hour one can stand and hear the divine psalmody issuing forth from each cell and imagine one is high above in Paradise."

Adolius at Jerusalem would stand on the Mount of Olives singing psalms and praying, and even if it snowed or rained, or there was a frost, he would remain there unshaken (43.2). Palladius adds: "He would bring the monks together in houses for prayer and at each oratory join them in singing one or two psalms antiphonally."

Mass and Holy Communion are mentioned as means of obtaining grace. The monks of Nitria occupied the church on Saturdays and Sundays only.

Eight priests have charge of the church; while the senior priest lives, none of the others celebrates, or gives the sermon, but they simply sit quietly by him (7.5). Participation in Holy Communion is referred to as partaking of the Mysteries (25.2; 26.2), or the Communion of the Mysteries (*κοινωνία τῶν μυστηρίων* 27.2). Absence from Holy Communion for a matter of five weeks was a cause for great concern (17.9). Mark who knew the Old and the New Testaments by heart received Holy Communion from the hands of an angel (18.25). Holy Communion could be withheld as a form of penance (33.4).

The other Sacraments are mentioned. From the time he was baptized Macarius of Alexandria did not spit upon the ground (18.28). Sarapion the Sindonite converted a family of actors and after their baptism they gave up performing on the stage (37.3). Baptism was looked upon as a complete conversion from the ways of the world. Penance is mentioned as a complete confession "to the fathers" (26.4). Was this to be understood possibly as a public confession similar to a public chapter of faults? Or are we to understand it as a public penance which may have been imposed upon Heron who had left the monastery, went to Alexandria, frequented theatres, horse races, and the brothels, so in a way was a public sinner and so was required to do a public penance? Confession of sin is mentioned (18.21). What we might call a concelebrated confession occurred when the nun who feigned madness was shown by the blessed Piteroum to be more saintly than any in her convent. "All the nuns realizing this fell at her feet, confessing various things: one how she had poured the leavings of her plate over her; another had beaten her with her fists; still another had blistered her nose. So they confessed various and sundry outrages." (34.7). We might call this a sort of a communal confession.

Ordination is mentioned, the term *χειροτονέω* being used whether for ordination as lector, deacon, priest or consecration of a bishop. It appears from the account of Ammonius that the people were in the habit of selecting a bishop of their own choice. We are told (11.1): "The people approached the blessed Timotheus (Archbishop of Alexandria) begging him to appoint Ammonius as their bishop. He said to them: 'Bring him to me and I will ordain him.' Then they went with envoys and Ammonius saw that he was trapped. He pleaded with them and solemnly swore that he would not accept the election, that he would not leave the desert. They did not give in to him, and while they were looking on he took a pair of shears and cut off his left ear right back to his head and he said:

'And from now on be assured that it is impossible for me as the law forbids a man with his ear cut off to be ordained priest.' (Cf. Leviticus 21.17f.) But the bishop hearing of this said: 'Let this law be kept by the Jews. If you bring me a man with his nose cut off, but worthy in other respects, I will ordain him.' So they left again and begged Ammonius, who swore to them: 'If you compel me, I will cut out my tongue.' And so they let him go and went away.

The deaconess Sabiniana, possibly an aunt of St. John Chrysostom, is mentioned (41.4). A deaconess of the sisterhood is mentioned (70.3). In the

Dialogus de vita Sancti Ioannis Chrysostomi Palladius mentions the deaconesses, women who were elderly widows of irreproachable character who were known as the 'order of widows,' who later became the 'Order of Deaconesses.' Olympias mentioned in the *Lausiac History* (56, 61.3) is mentioned several times in the *Dialogus* as a deaconess. According to Sozomen, *Hist. Eccl.* 8.9, Nectarius, patriarch of Constantinople, ordained her a deaconess, although she was but a young widow. Later the Council of Chalcedon set the minimum age at 40. The order appears to have come to an end in the eleventh century.

The priesthood was considered the ideal, and came only after a long period of probation. Macarius of Egypt was "even deemed worthy of the priesthood" after he was forty years of age and had already made great advances in the spiritual life, fighting evil spirits and in prophecy (17.2). So Elpidius was at length "deemed worthy of the priesthood" (48.1). But of course there were some who preferred not to be ordained as in the case of Ammonius cited above (11.1), or the monk who helped the woman in childbirth on the church porch (68.3). The priests of a village were called upon to pray in time of a great calamity (17.6). Reverence to the priests was traditional with the Desert Fathers. St. Antony had a great respect for bishops and priests (VA 67 = ACW 10.76), and Palladius mentions Olympias a noble woman who had great respect for priests and paid honor to bishops (56.2).

The monks lived by the labor of their own hands. Pambo when dying told this to Origen and to others just as he was ready to depart: "From the time when I came into the desert here and built my cell and dwelt here, I do not recall having eaten *bread for nothing*, but only that which was the work of my own hands." (10.6). The reference is, of course, to 2. Thess. 3.8. Antony too, enjoined manual labor for his monks, saying that he had heard that *he that is lazy, neither let him eat*. (2. Thess. 3.10). Philoramus (45.3) said that: "from the time when I was first initiated and born again on up to the present time I have never eaten from another's hand without charge, but have eaten only that which I got by my own labor." He had not yet stopped writing although he was eighty years old. Chronius too (47.2) could say: "having served the altar for 60 years in the priestly function, I did not leave the desert nor eat any bread not the product of my own hands." Evagrius, Palladius' own teacher, near the time of his death spoke of a "life of such toil and labor and continual prayer" (38.13). Dorotheus used to collect stones in the desert all day long in the burning heat along the sea and to build cells for those who could not build their own, finishing one each year. When Palladius asked him why he is so killing his body in such great heat, he said: "It kills me, I will kill it." He would sit up all night weaving rope of date palm leaves to earn his food (2.2). Melania the Younger not only shared the daily work of her female slave women, but made them participants in her ascetic practices (61.6). But labor, even in the monastic life could be abused, when done for its own sake, instead of a part of asceti-

cism. It made people proud and arrogant and so they fell into sin through excess (Prologue, 8). Work done in charity is what counts more than mere fasting or abstinence, we are reminded again in the Prologue (13). The monks of Antinöe are reported by Palladius to have subsisted on the labor of their hands which they combined with a high degree of asceticism. Not only manual labor, but the copying of books was accounted true labor and an act of asceticism. Evagrius is given as an example of one who copied manuscripts besides being himself an author (38. 10). But we are told that he wrote only as much as was necessary to earn his daily bread.

In Pachomius' monastery each monk works at a trade, very often the one he had practiced in the world (32.12): "One works the ground as husbandman, another works as gardener, another as smith, another as copyist . . .," having in mind the old adage: *paginam pingat digite, qui terram non proscindit aratro*¹.

Manual labor could fall to the more robust, whilst those of a more delicate constitution transcribed manuscripts². This was known as *ἀσκησις γραφική*. However, Apollonius (13.1), a business man, was too old to learn a craft or to work as a scribe. He lived on the mountain for 20 years, buying medicines and groceries and selling grapes, pomegranates, eggs, cakes, etc. to the sick where the rule was relaxed. He found this a profitable business, and when he died (13.2) he left his wares to one just like himself, and he encouraged him to carry on with this service.

In the triad: *prayer, asceticism, fasting*, the last mentioned was considered one of the best means of subduing the flesh. But we are reminded in the very Prologue that fasting and abstinence are in themselves of no avail if we have not charity (13). We are informed of the various types of fasting at the monastery of Pachomius during Lent (18.14). "One ate only at evening, another only every other day, another only every five days." Moses the Ethiopian partook of nothing but dry bread, he stood up all night to pray, sometimes carried water for the old men, or the more ascetic, who could not do much manual labor (19.8). Strict fasting was practiced as a penance for sin; sometimes it was self-imposed as in the case of the nameless maiden ascetic who fell but repented with strict fasting and providing for the sick and the crippled for a period of 30 years. Finally a priest had a vision from God that: "This one has pleased me more in her conversion than in her virginity." Palladius again tells us that he wrote of this person to show that we must not condemn those who make a genuine conversion (19.3).

The rule of Pachomius showed moderation in the monastic rules of the East as did that of St. Benedict for the West. He said that no one should be hindered from either eating or fasting. It was left to the discretion of each monk (32.2). Fasting was sometimes practiced by an exorcist who wished to

¹ J. Mabillon, *Traité des études monastiques* . . . (Paris, 1691), 109.

² A. Leuf, *The Message of Monastic Spirituality* (New York, 1964), 151.

expel an evil spirit as in the case of Macarius who cured a young man of diabolical possession (17.13). In the *Apophthegmata Patrum* we read how the holy Syncletice said: "Animal's poison is cured by still stronger antidotes. So fasting and prayer drive sordid temptation from the soul." The blessed Candida found that in her case fasting was not sufficient to bring the body into subjection (57.2). She then supplied an ally, namely toilsome wakefulness, spending the whole night at the mill toiling with her hands. Fasting, penitential exercises, and prayer were not ends in themselves. Those who made them the end of their actions, soon fell into a state of despondency or arrogance, both of them catalogued under the deadly sins. Perfect ἀπάθεια was the end sought so that one could have a vision of the Holy Trinity. Christian ἀπάθεια — perfect self-control, freedom from passion — is mentioned in the same way as it was used by Evagrius. In the Letter to Lausus, prefixed to the History proper in most of the manuscripts, he mentions that many paid great attention to the means of obtaining ἀπάθεια, but never reached it. Amoun of Nitria is pointed out (8.4) as one who with his bride — for virgin she remained, since the marriage was forced by an ambitious uncle — reached a state of ἀπάθεια, which I translated there as 'a state of insensibility to lust.' Sarapion achieved perfect self-control (ἀπάθεια) and he proved it by miracles he worked (37.16). On one occasion he said that he had fought greed and unchastity from his youth. By this time he had conquered covetousness and impurity, but he said that he could not shake off greed: "For four days now I have not eaten, and my stomach persists in grumbling, accustomed as it is to daily fare, without which I cannot live." (37.37). Elpidius exercised such self-control that he overshadowed all the rest. Such a high degree of ἀπάθεια had he reached and so wasted away his body that the sun shone through his bones (48.3). Amma Talis, eighty years of age, and superior of a convent of 60 younger women, was noted also for her high degree of self-control (59.1). The corresponding adjective ἀπαθής is used in the comparative degree when Evagrius, referring to Ammonius, said that he had never seen a man more free from passion than he was (οὐδέποτε αὐτοῦ ἀπαθέστερον ἑώρακα ἄνθρωπον (11.5). In the superlative degree it is used to describe Gregory Nazianzen in the account of Evagrius (38.2) where he is called *most wise* (σοφώτατος), *most serene* (ἀπαθέστατος) and *brilliant in learning* (παιδεία διαλάμπων). The apostolic life (κατὰ τοὺς ἀποστόλους) was ever the ideal for the monk. St. Paul is called the godly Apostle in the Prologue (13). Alexandra, the female hermit, spent her time while spinning flax in going over in her mind the holy patriarchs and the Apostles (5.2). Amoun of Nitria on his wedding night read to his bride from the Apostle (1. Cor. 7) on matrimony and virginity and so converted her to his way of thinking. Hippolytus holds a revered place since he had known the apostles (65.1).

In conclusion, we may say that Palladius gave us an account of life in the desert as it was lived by monks in the fifth century A. D. We must believe

the veracity of his stories, the more so in that he did not hide the weaknesses and occasional lapses of his heroes and heroines. That in itself is most cogent proof that he wrote down what he had seen or heard others relate. It is only in the debased versions of Butler's B class of manuscripts where a moral is preached at the end of a story. Palladius allowed the facts to speak for themselves.

Mohlberg, Chrysogonus, and the Gelasians of the Eighth Century

M. B. MORETON, Oxford

At the heart of nearly every work which deals with the eighth century Gelasian sacramentaries can be found a reference to an article by Dom Cunibert Mohlberg, *Elementi per precisare l'origine del Sacramentario Gelasiano del saeculo VIII*¹. In the 35 years since its publication, this work has become established as the standard exposition of the date and origin of this class of sacramentary. Dom Mohlberg's thesis is briefly this: that *Gelasianum saeculi octavi* came into being in substantially its present form between the pontificates of Gregory III (731–741) and Paul I (757–767), that it was part of Pepin's work in his romanizing policy, and that it has a close dependence on a sacramentary from the church of San Crisogono in Trastevere.

As the basis of his work Mohlberg notes the different forms provided for the feast of St Chrysogonus in the eighth century Gelasians and in *Gregorianum*, and he seeks to link the change in text with some important event in the history of the *titulus Chrysogoni*. This event he finds in the foundation by Gregory III of the monastery attached to the church², which he considers to be one of the most important acts of the reign.

Dom Mohlberg notes that the eighth century Gelasians give the mass a proper preface "which marks the feast as being one of special importance", and he proceeds to ask when and how this class of sacramentary found its way into the frankish dominions. But in doing this he makes one assumption that must be considered to undermine his argument, for he assumes, and does not prove, that the gelasian formula is the later of the two under consideration.

The background that Mohlberg, following the *Liber Pontificalis*, provides for the emergence of the new formula is certainly striking: Gregory III was one of the succession of eastern popes, a Syrian who showed himself to be in violent disagreement with the current spate of iconoclasm in the east. He did more than any other pope of his time to promote the cult of the martyrs; he translated relics, built and refurbished churches, and founded monasteries to serve the basilicas and to sing the services "as at St Peter's". But

¹ Note liturgiche: elementi per precisare l'origine del Sacramentario Gelasiano del saeculo VIII, in: Atti Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Rendiconti 7 (1932), 19–33.

² Cf. *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, i, 418f.

what reflection of this activity do we find in the text of the masses for Chrysogonus in our sacramentaries?

In the eighth century Gelasians the saint is not named in the mass texts, not even in the proper preface which, we are told, shows the importance of this feast. The annotator of Sangall 348 has inserted an extra line in the collect to identify the anonymous *quem* with *beatum Crisogonum martyrum tuum*, but the original reading, preserved without change in the sacramentary of Angoulême, is quite general: *Praesta nobis omnipotens deus, ut quem fidei virtute imitari non possumus, non indigna salutis veneratione sectemur. Per.*

At first sight the gregorian prayers seem to strike a more personal note, for Chrysogonus is mentioned by name in both the collect and the super oblata. But this is misleading, for the super oblata is used also for the feast of Valentine, and though the collect is not found elsewhere in *Gregorianum* its character too is quite general: *Adesto domine supplicationibus nostris, ut qui ex iniquitate nostra reos non esse cognoscimus, beati Chrisogoni martyris tui intercessionem liberemur. Per.*

Neither of these texts, gregorian or eighth century gelasian, shows any reflection of the strong anti-iconoclasm lying behind the foundation of Gregory's monastery; neither seems to bother very much with the saint who is being honoured by this feast. Indeed, the phrasing of the formulae found for the feast of Chrysogonus and Gregory in the *Sacramentarium Veronense* is much more vivid, though even here no names are specified in the text.

Dom Mohlberg deals only with the mass for the feast of Chrysogonus, but there are two other cases where we might expect to find some connection between the mass texts in the eighth century Gelasians and those in *Gregorianum* and yet find none. These feasts are those of Lucy and Sabina. If we were to follow Mohlberg's method here, we should have to search for some significant event to explain the 'new' text in the eighth century Gelasians: for Sabina we might find this in the translation of the relics of the martyr of Terni into the *titulus* in the late seventh century, but for Lucy we should be unable to provide any event, for there are only two brief mentions of the church before the time of Leo III (795–816)¹. But in both cases the mass texts are again devoid of any specific reference. As in the case of Chrysogonus, most of the formulae provided in *Gregorianum* occur as doublets and are found also in other contexts in the eighth century Gelasians; the gelasian formulae are again general in character. All these prayers appear to have been in origin 'common' prayers for general use, only later being adopted for the masses of these feasts.

¹ L. P., ii, 11; also note 49 ad loc. The two mentions are in the account of the pilgrim of Einsiedeln and in an inscription of the seventh century published by M. de Rossi, *Inscr. Chr.* ii, 15 and 31.

For none of these three, therefore, can we find any textual evidence that the mass-set in the eighth century Gelasian is later than that in *Gregorianum* or vice-versa; and neither can we find any evidence to show that either text depends for its 'promulgation' on any historical event connected with the roman *titulus* or *diaconia* concerned. A study of the sanctorale in the different types of sacramentary shows that there is no feast in the eighth century Gelasians that has to be dated after the mid-seventh century: the latest strata in these books appears to consist of a mixture of feasts originating in Rome in the early seventh century which have not found acceptance in the gregorian tradition and of feasts originating in the frankish kingdoms up to the mid-seventh century. The masses provided for the latter must certainly have originated in the frankish lands, though the stock of prayers on which they drew may well have come mediately from Rome. This opens up the possibility that where the calendar used in the eighth century Gelasians found no corresponding mass-set in the textual sources a mass was made up from general formulae in these sources, which were already circulating in the frankish dominions.

Professor Baumstark had postulated a triple origin of the eighth century Gelasians¹ in an early Gelasian, a northumbrian recension of a Gregorian sacramentary, and an Ambrosian sacramentary, and this thesis Dom Mohlberg strongly rejects, though without showing any detailed argument. He insists that it is easier to suppose that all the material came from Rome, and would prefer to see the origins of *Gelasianum saeculi octavi* in a double fusion of the early Gelasian of the type of Reg. lat. 316 with an early Gregorian of the type of *Paduense* (cod. Padua D. 47). Yet this theory rests on one assumption that Mohlberg shares with Baumstark, that the eighth century Gelasian is an hybrid text born of a fusion of two or more earlier and formalized traditions.

Now we have no evidence of the existence of any 'Gelasian of the type of Reg. 316' before the mid-eighth century, when this manuscript was written, though Mohlberg would not need any date much earlier than this for his thesis. More serious is the objection that there is no evidence for the existence of a 'Gregorian of the type of *Paduense*', let alone for such a type without the thursday masses in lent, before the ninth century. While we must acknowledge that these documents do in many respects reflect conditions of a time earlier than that of their own writing, it remains an error of method to pre-suppose that they represent types of fixed sacramentaries circulating in the frankish kingdom *before* the redaction of *Gelasianum saeculi octavi*. Until positive proof of dependence is brought forward these different books must be approached as contemporary products of the same liturgical age,

¹ A. Baumstark, *Missale Romanum* (1929), and *Untersuchungen* to the edition of cod. Padua D. 47 by Mohlberg, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche* (1927).

an age which saw the development of the standardized mass-book as the replacement of the collections of material which had existed previously. These new books are parallel developments from much the same sources, using similar methods of organization; they are closely related because of these similarities in origin, not necessarily because of dependence one on another.

Further, the class of eighth century Gelasians is itself shown by the most cursory glance at Dom de Puniet's synoptic tables¹ to be not a standard form such as is *Hadrianum*, but to allow a different selection of formulae within any given mass-set. This variation is limited, but it is enough to suggest that within the general class of this type of sacramentary there were sub-classes which individually had access to the textual sources out of which the mass units were built, and that within circumscribed limits these sub-classes were able to select their own material. This variation in text is one more indication that the class as a whole does not come from fusion of existing types of sacramentary but from the source material out of which the sacramentaries were built.

Not all of our mss of *Gelasianum saeculi octavi* can be supposed to come from this 'originating process'; some (eg. Rheinau 30, Sangall 348 and 350) show definite signs of derivation from earlier manuscripts of the same type, and it is at least probable that none of the extant manuscripts was formed directly from the source material. Yet it cannot be doubted that the origins of the class lie in this 'original' formation and not in any process of secondary fusion. Comparison of the different types of sacramentary will show, not the documentary sources of the eighth century Gelasians, but the way in which the sacramentaries were built up from the original material. It will also indicate how that material existed at different times and in different places.

Mohlberg's theories on the origins of the class of *Gelasianum saeculi octavi* cannot therefore be allowed as they stand. His historical explanation of the double text of the mass for the feast of St Chrysogonus is not justified on textual grounds, for it does not treat all the variants between the gregorian and late gelasian texts that require examination, and neither is any reflection of the event found in the text under consideration².

¹ P. de Puniet, *Le sacramentaire romain de Gellone*, Rome, *Ephemerides liturgicae*, 1938 (or E. L. 48-52, 1934-38).

² It may perhaps be possible to trace some influence of the founding and endowment of the monastery on the text of our sacramentaries, though not in the mass texts for the feast, nor in the eighth century Gelasians. The Monday of the fifth week in *quadragesima* is without exception given the station at St Chrysogonus wherever a stational reference is found for this day. Despite various detailed schemes that have been proposed, it is on the whole difficult to see any specific reference of the lenten prayers to their stations, and this is not less true of most of the prayers allotted to this day. Yet the first collect in Reg. lat. 316, which is not found in the eighth century Gelasian or in the Gregorian books, runs as follows: *Deus, qui ad imaginem tuam conditos ideo das temporalia, ut largiaris aeterna:*

We are thus left with three pointers to the origins of the class of eighth century Gelasians:

- (1) a *terminus post quem* is fixed by the observance of the feast of Praiectus, who was martyred c. 670
- (2) the class includes the thursday masses of lent as an integral part of the text. This integrity is undoubted, but it is not clear that these masses were in the first place *stational* masses
- (3) one of the earliest known members of the class, Rheinau 30, appears to be a derived form of the sacramentary; that is, it seems to have been formed by selection of material from the full sacramentary text as this appears, for instance, in Sangall 348.

While the traditional dating of the redaction of *Gelasianum saeculi octavi* may not call for radical questioning, we would insist that there can be no assumption of dependence between the different types of sacramentary which appear at this time. For further work to make any substantial contribution to the study of the eighth century Gelasians, and indeed to the study of eighth century liturgy as a whole, it must be recognized that the source material of the sacramentaries lies in collections of prayers which have been drawn upon for individual feasts, sundays, and feriae, and that the distinction between the different types of sacramentary lies first in the access to different source collections, and secondly in the different ways in which these source materials were handled in the process of unifying them into a single mass-book.

ecclesiam tuam spiritalē fecunditate multiplica, ut qui sunt generatione terreni, fiant regeneratione celestis: per dominum (ed. Mohlberg, 258).

If this is compared with 225, the collect of the scrutiny mass for the previous week, the added clause in italics above will be seen to be a very fair statement of the reasons for the foundation of the monastery serving the *titulus* of Chrysogonus, while it is far from being representative of the lenten theme.

The Significance of the Sanctus in the Anaphoral Prayer

M. J. MORETON, Exeter

The Sanctus, according to the *Libellus de Spiritu Sancto* ascribed to Ambrose in vol. XVII of the Latin Migne, was recited by priest and people in almost all eastern churches, and in some western¹. In an important examination of this libellus a few years ago, Lucien Chavoutier reached the conclusion that the Sanctus had not been sung in western rites from the time of their origin, but had been introduced into the Mass in the early part of the fifth century; and its widespread adoption from that date was to be accounted for by the trinitarian exegesis of this formula which was advanced by Catholics against Arians². The formula was however derived from the east, where it had been introduced into the liturgy 'très tôt'. What are we to understand by this 'très tôt', and what was the source of this formula?

The Qedusha of Isa. vi 3 is found in three places in the daily service of the synagogue: in the Shema at the beginning of the service, in the Amidah, and after the reading of the Torah³. The latter, the Qedusha de Sidra — though of earliest date⁴ — in which the Hebrew text is followed by an Aramaic paraphrase, is recited privately by the worshipper. In the case of the Amidah, the Qedusha is introduced at the third benediction. The first benediction glorifies the God of Abraham, Isaac and Jacob; the second, the God who sustains the living and the dead. The third benediction is a glorification of the divine name: 'We will sanctify thy name in the world as they sanctify it in the highest heavens'; and it is to this benediction that the Qedusha has been attached: 'And they called one unto the other and said, "Holy, holy, holy is the Lord of hosts: the whole earth is full of his glory." Those over against them say, "Blessed be the glory of the Lord from his place"'⁵. The introduction of the Qedusha into the Palestinian, though not the Babylonian, Amidah was a consequence of the proscription of the Shema by the Romans after A. D. 70. Suppressed therefore at the beginning of the synagogue service, the Qedusha was nevertheless given a place under cover

¹ PL 17 (ed. 1879) 1095–1102; vide 1100 D.

² L. Chavoutier, *Un Libellus Pseudo-Ambrosien sur le Saint-Esprit, Sacris Erudiri*, 1960, pp. 136–192.

³ Ed. S. Singer, pp. 39, 45, 73f.

⁴ I. Elbogen, *Der Jüdische Gottesdienst*, (3rd ed.) pp. 61, 67.

⁵ Isa. vi 3, Ezek. iii 12.

of the third benediction in the Amidah¹. Accordingly, the origin of the congregational recitation of the Qedusha must be sought in connexion with the Shema at the beginning of the service.

The Shema, which in its earliest formulation was attributed to Simeon the Righteous in the third century B. C., was, according to the mishnaic tractate Tamid, recited in the Temple, in the Chamber of Hewn Stones, before the morning offering. Prior to A. D. 70 it consisted of a benediction, the ten commandments, 'Hear, O Israel' (Deut. vi 4–9), 'And it shall come to pass if ye shall hearken' (Deut. xi 13–21), and 'And the Lord spake unto Moses' (Num. xv 37–41), and three concluding benedictions². In the mishnaic tractate Berakoth, however, the ten commandments have disappeared, their place being taken by a second benediction, and the concluding benedictions have been reduced to one in the morning and two in the evening³. The third scripture pericope appears not to have been regarded as obligatory at both morning and evening until the early part of the second century A. D.⁴. It has thus been argued that the preliminary benediction referred to in the tractate Tamid was in fact the first and not the second of the present preliminary benedictions, on the grounds that its opening clause has the character of an acclamation – 'Blessed art thou, O Lord our God, King of the universe, who formest light and createst darkness, who makest peace, and createst all things' – and that such an acclamation is consistent both with the time of day and with the liturgical setting in which it was used. But the extent of this benediction cannot be determined with certainty. Admittedly the Qedusha is not mentioned in this account; but Tamid is a priestly, aristocratic source, which is unlikely to have conceded the existence of angels⁵. It seems possible that the Qedusha already existed in Pharisaic circles and in popular usage, and that it was from this source that it eventually passed into the text of the first benediction, with the purpose of combatting Persian dualism. The second benediction brings into review God's gift of the Torah and the land, and the concluding third benediction the redemption from Egypt, both with the object of sustaining the faith and hope of Israel under Roman persecution⁶.

Thus in the Roman period, when Judaism was challenged by dualism on the one hand, and persecuted and proscribed on the other, the Shema more and more assumed the character of a creed. It expressed Judaism's faith in the unity and universality of God and in the election of Israel, and its hope of restoration and vindication in time to come. It was publicly recited

¹ L. Finkelstein, *The Keduscha and the benedictions of the Shema*, *Revue des Etudes Juives*, xciii (1932), 1–26.

² M. Tam. iv 3, v 1.

³ M. Ber. i 4, ii 2.

⁴ M. Ber. i 5.

⁵ Cp. Acts xxiii 1–8.

⁶ Vide L. Finkelstein, *op. cit.*

twice daily in the Temple and in the synagogues, and enjoined upon the devout privately, though without the benedictions. The Qedusha therefore was in use only as a liturgical form.

The Christian Church shared in this inheritance. Although it was in some areas even before A. D. 70 organised in separate synagogues, these appear to have retained or developed twice daily and even thrice daily prayer¹. The continuity from synagogue to church may be illustrated by the Our Father, which is the counterpart of the Amidah; and again there appears to be a relationship, now receiving close attention, between the synagogue lections and the gospels. The Shema occurs in the Mark-Matthew tradition as expressing the teaching of Jesus himself². In Mark a scribe approaches Jesus to ask which is the first commandment of all. Jesus replies, 'Hear, O Israel, the Lord our God, the Lord is one; and thou shalt love the Lord thy God' etc. To this fundamental commandment is subjoined the commandment to love one's neighbour. This double commandment, which is also found in the Testaments of the Twelve Patriarchs, reappears at the beginning of the Didache as the very foundation of the way of life³. The rehandling of the question in Luke, in which the lawyer himself furnishes the answer to his own question, confirms the congruity of the faith of the synagogue with the faith of the church⁴. In the light of this evidence it may be justifiable to recognize in Matthew's reference elsewhere to the phylacteries and fringes of the scribes and Pharisees an allusion to the second and third scripture pericopai of the Shema, since the second of these pericopai mentions the phylacteries, and the third the memorial fringes⁵. Matthew's critical attitude probably betokens the gradual abandonment of the Shema in its synagogue version by the Church. For while the Church whole-heartedly acknowledged the unity and universality of God, it had to make room for its own message of redemption; and hence from the earliest date it began to develop its own credal formulations, to the exclusion apparently of the second and third scripture pericopai of the Shema.

If it may be granted that the Shema was a part of that inheritance which the Church carried over into separation, then it will be possible to provide a context for those texts which appear to be related to the Qedusha. Here first we ought to notice another question put to Jesus⁶. He was addressed, *διδάσκαλε ἀγαθέ* — a title which he turned aside, saying, 'Why do you call me *ἀγαθόν*? No one is *ἀγαθός* but one, God'. 'Ἀγαθός' here means not simply morally good, but holy. Accordingly we may detect here that faith in the

¹ Cp. Acts ii 15, x 3; Did. viii 3. Vide J. Jeremias, *The Prayers of Jesus*, SCM 1967, c. 3.

² Mk. xii 28–31, Mt. xxii 34–40.

³ T. Iss. v. 2, vii 6, T. Dan. v 3; Did. i 1f.

⁴ Lk. x 25–28.

⁵ Mt. xxiii 5.

⁶ Mk. x 17f, Lk. xviii 18f; cp. Mt. xix 16f.

one-ness and holiness of God which was no less fundamental to the Church than to the synagogue, and at the same time the Christian impulse to see the Church's Lord in the aura of that holiness.

A more definite allusion to the Qedusha occurs in Revn. iv 8, where the four living creatures before the throne of God ceaselessly cry day and night, 'Holy, holy, holy is the Lord, God, almighty'. The use of *παντοκράτωρ* for sabaoth strengthens the likelihood that the writer was not exclusively dependent upon the scriptural text as his source, for the Shema might be recited in any language¹. We suggest that the acclamation was widely known and used in Christian circles as part of the benediction Yotzer which preceded the Shema.

The occurrence of the Sanctus in I Clem. was examined in great detail some years ago by Prof. W. C. van Unnik². He rebutted the view, widely if perhaps uncritically held, that I Clem. xxxiv 6 is a quotation from the anaphoral prayer, and maintained that it is derived not from the liturgy but from the text of scripture, as the introductory formula implies, *λέγει γὰρ ἡ γραφή*. We note, however, that the combination of Dan. vii 10 and Isa. vi 3 in I Clem., which was eventually embodied in the anaphoral prayer, is also found in I Enoch xxxix 12–xl 1 and lxxi 7f.: and this suggests that I Clem. may be drawing upon a teaching tradition. Further, we should like to draw attention to the use made of Isa. vi 3 in the earliest commentary on the mishnaic tractate Aboth³. This commentary, although its compilation may belong to the third or fourth century, has its roots in the first century A. D. In commenting on one of the sayings of Hillel there is a section which deals with a subject very closely related to the subject of I Clem. 'Hillel says: "Be of the disciples of Aaron, loving peace, pursuing peace, . . ." Pursuing peace: how so? This teaches that one should pursue peace in Israel between man and man the way Aaron used to pursue peace in Israel between man and man. For it is said, "Depart from evil and do good; seek peace and pursue it." (Ps. xxxiv 15) . . . So too the Holy one, blessed be He, made peace on high' — and there follows a paragraph on the concord existing between the angels. It then continues: 'And how do we know that they revere one another and honour one another and are more humble than men? For when they open their mouths and recite the Song (i.e. Ezek. iii 12), one says to the other: "Begin thou, for thou art greater than I"; and the other says to the first: "Begin thou, for thou art greater than I". Not the way men do, where one says to the other: "I am greater than thou", and the other says to the first: "I am greater than thou". And some say: Group by group the angels (recite), one group saying to the other: "Begin thou, for thou art greater than I"; for it is said, "And one called unto another, and said

¹ M. Sot. vii 1.

² W. C. van Unnik, 1 Clement 34 and the 'Sanctus', Vig. Chr. v 204–248.

³ J. Goldin (trans.). The Fathers according to Rabbi Nathan, Yale Univ. Pr. 1955, c. 12.

(Isa. vi 3)'''. There appears therefore to be a tradition of teaching here, in which the Qedusha of the first benediction is the focal point, whence the writer of I Clem. has drawn in calling for the Christians in Corinth to compose their differences. While therefore it would be anachronistic to regard the Sanctus in I Clem. xxxiv as derived from the anaphoral prayer, it is probably derived nevertheless from teaching and liturgical traditions current in the Church as in the synagogue.

Such notice as Isa. vi 3 subsequently receives in Christian writings of the second and third centuries does not encourage us to regard the Shema as having been retained in the liturgical usage of the Church. It is perhaps to be inferred, as we have suggested, that the limitations of the Shema as a Christian confession soon led to its being superseded by specifically Christian credal formulae. But the case of the Qedusha stands on a different footing. Tertullian's reference to the Sanctus in *De Oratione*, itself a treatise on a liturgical form, seems to be most satisfactorily explained in relation to the Eucharist. Where would the faithful learn *caelestem illam in deum vocem*, which is also the ceaseless hymn of the angels, but in the Eucharist? ¹ The reference to the Sanctus in the *Passio S. Perpetuae* may be derived from Revn. iv, and in Clement of Alexandria's *Stromateis* from Isa. vi². But in Origen's *Contra Celsum* the reference to Dan. vii 10 reappears, and seems to presuppose the Sanctus and its preceding paragraph³.

There is here, we admit it, little straw wherewith to make bricks. It is not until the fourth century that ampler evidence for the structure and content of the anaphoral prayer becomes available. But then in the Syrian rite, as represented by Cyril of Jerusalem, the pre-Sanctus is essentially an act of praise for creation⁴, in terms very closely related to those of the Yotzer prayer; and both the Jerusalem pre-Sanctus and the Yotzer prayer reach their climax in the Sanctus. A second witness to the pre-Sanctus in the fourth century is the Egyptian rite of Serapion. Serapion follows another line of development, and his pre-Sanctus in its present form contains anti-Arian elements. But substantially God is praised for what he is in himself, and as the source of life and light and all grace; and this act of praise reaches its climax in Dan. vii 10 and Isa. vi 3. The re-iteration of *ἀλβεῖν* with *ὕμνεῖν* and *δοξολογεῖν*, represents an idiom that is even closer than Cyril's to the Yotzer prayer.

Subsequent developments of the pre-Sanctus in eastern rites reveal the introduction of trinitarian ideas. Yet it remains the case that the pre-Sanctus is fundamentally an act of praise for creation, in which the Church unites its worship with that of the hosts of the invisible creation. The specifically Christological data is reserved for the post-Sanctus, which is cast

¹ De Orat. iii.

² Passio S. Perpetuae xii; Strom. VII xii 80.

³ Con. Cel. viii 34.

⁴ Myst. Cat. v 6.

in the form not of praise, but of anamnesis and offering. It follows the Sanctus, therefore, as the counterpart to the election and redemption of Israel which in the second and third benedictions of the Shema follow the Qedusha. Jungmann has described 'the abandonment of the meal as a setting for the Mass' as 'the greatest (change) perhaps in the whole course of the history of the Mass.' The tables disappeared from the room, except for the *mensa Domini*; the dining room broadened into an assembly hall; and the participants no longer reclined or sat, but became *circumstantes*¹. Perhaps we may add that the grace at meals was transformed into a liturgical form which owed its development to the Yotzer benediction and the Qedusha of the Shema. We may thus account not only for the presence of the Sanctus in the anaphoral prayer, but also for the fact that, like the Qedusha, it is recited congregationally – as the *Libellus de Spiritu Sancto* says, *una cum sacerdote voce populus*.

¹ J. A. Jungmann, *The Early liturgy to the time of Gregory the Great*, Eng. trans. p. 37.

La prédication «liturgique» de Grégoire de Nazianze

J. MOSSAY, Kinshasa, Congo

L'expression «prédication liturgique» est employée à propos des Pères dans des livres de vulgarisation et dans des ouvrages scientifiques; des manuels parlent notamment des sermons «liturgiques» de Grégoire de Nazianze¹. Quelle signification est donnée ici au mot «liturgique»? Ce mot indique-t-il le cadre particulier dans lequel certaines œuvres oratoires se situent — leur *Sitz im Leben*? Indique-t-il l'objet développé par certains discours ou la forme littéraire de ces œuvres? Un critique analysant le style qu'il appelle «liturgico-hymnique» des épîtres pauliniennes, relève dans les *Discours* de Grégoire de Nazianze des passages qui appartiendraient à ce genre². Un problème se pose. Il peut se résumer en deux questions: premièrement, les *Discours* de Grégoire se situent-ils dans un cadre liturgique, et lequel? Deuxièmement, ce cadre a-t-il marqué leur forme littéraire?

Les mots «liturgie» et «liturgique» ne sont pas univoques. Leur signification doit être précisée. Au sens cérémoniel étroit, le mot «liturgie» désigne la célébration de l'eucharistie³ et s. Justin fait une place à la prédication dans le culte eucharistique; en effet, l'eucharistie telle que Justin l'a décrite, comportait une sorte d'avant-messe composée de chants, de lectures et de prédication⁴. Grégoire de Nazianze emploie aussi le mot «liturgie» au sens eucharistique étroit⁵ et l'on s'est efforcé de découvrir des rapports entre certains de ses sermons et l'eucharistie. Par exemple, lorsque Grégoire développe le thème de la paix ou celui de l'offrande spirituelle, les Mauristes notent qu'on peut y voir des allusions aux rites de la messe⁶. C'est discutable.

¹ J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, trad. J. Laporte, 3, Paris, 1963, p. 395; A. M. Roguet, *Qu'est-ce que la prédication liturgique?*, dans: *Evangeliser*, 9 (1954), p. 101; A. Donders, *Der hl. Kirchenlehrer Gregor von Nazianz als Homilet*, diss., Munster, 1909, p. 19.

² E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, Lund, 1946, p. 36-46, surtout p. 38; p. 192, n. 25; p. 210, n. 55 et p. 214.

³ H. Strathmann, art. *Leiturgia*, dans *Th. W. N. T.*, IV, 1942, p. 221-229; Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus*, II, Amsterdam, 1728, col. 219-220; *Thesaurus*, VI, 1829, col. 172-173.

⁴ Justin, *Apol.*, I, 67, 4 (éd. L. Pautigny, p. 142 = PG 6, col. 429 B 10-12).

⁵ Grég. de Naz., *Oratio XVIII*, 38 (éd. des Mauristes, I, p. 358 D 9 = PG 35, col. 1036 C 4).

⁶ Grég. de Naz., *Oratio XXII*, 1 (PG 35, col. 1132 A 5-6 notamment) et cfr col. 1131, n. 70; *Oratio XVI*, 20 (PG 35, col. 961 C 13) et cfr col. 962, n. 56 avec référence à Nicétas de Serre.

On trouve pourtant dans les *Discours* des allusions plus claires à l'eucharistie¹. Mais, de simples allusions ne suffisent pas pour établir si un sermon a été prononcé au cours d'une célébration eucharistique. Par contre, un discours prononcé à Constantinople le 7 janvier, 380² présente l'administration du baptême suivie par une procession et par les cérémonies eucharistiques; le sermon précède toutes ces cérémonies et il n'appartient donc pas à la célébration de l'eucharistie proprement dite. Du reste, vers la même époque, le même Grégoire décrit en détail la liturgie célébrée à Césarée de Cappadoce à l'occasion de l'Épiphanie de 373. Le détail des offices ne laisse aucune place à la prédication; bien plus, lorsque l'empereur, qui participe au culte eucharistique, a besoin d'éclaircissements au sujet des mystères célébrés, l'évêque lui donne des explications en *a parte* derrière une tenture qui le dissimule aux regards des fidèles en prière³. L'eucharistie n'est pas le cadre normal des prédications de Grégoire de Nazianze.

Outre le sens cérémoniel étroit, Grégoire donne aussi au mot *leitourgia* (*leitourgō*, *leitourgós*) tantôt le sens profane de fonction publique⁴, tantôt un sens chrétien en parlant du ministère des anges⁵ ou de celui du Christ⁶; mais il revendique plus d'une fois le titre de «liturgie» pour son propre ministère et spécialement pour sa prédication, qu'il présente comme une sorte de «culte» ou comme une «chorégie»⁷.

L'étiquette «liturgique» ne doit donc pas être exclusivement réservée à quelques *Discours* seulement, par exemple à ceux qui traitent des grandes fêtes ecclésiastiques, Pâques, Pentecôte, Théophanie, fête des Lumières, etc. En effet, les fêtes des martyrs, le cérémonial des baptêmes, l'intronisation et le sacre de l'évêque, l'installation d'un prêtre et même les funérailles⁸, tenaient aussi une place considérable dans le culte public en Cappadoce au IV^e siècle. Si l'on entend la «liturgie» au sens où Grégoire lui-même l'entendait, tous les *Discours* de celui-ci appartiennent à une liturgie de la parole.

D'une part, les *Discours* de Grégoire évoquent souvent le cadre cultuel dans lequel ils sont prononcés: l'église de Nazianze, par exemple⁹ ou celle

¹ Par exemple, Grég. de Naz., Oratio XVII, 12 (PG 35, col. 980 B 5-9).

² Grég. de Naz., Oratio XL, 46 (PG 36, col. 425 A 10-B 2).

³ Grég. de Naz., Oratio XLIII, 52-53 (PG 36, col. 561 C 1-564 B 5; éd. F. Boulenger, p. 162-164); cfr J. Mossay, Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IV^e siècle (Textes et études liturgiques, 3) Louvain, 1965, p. 31-34.

⁴ Grég. de Naz., Oratio XXII, 3 (PG 35, col. 1133 C 6).

⁵ Grég. de Naz., Oratio XXVIII, 8 et 31 (PG. 36, col. 36 B 8 et 72 A 9).

⁶ Grég. de Naz., Oratio XIX, 13 (PG 35, col. 1060 A 14).

⁷ Grég. de Naz., Oratio X, 4 (PG 35, col. 832 A 3); Oratio XVI, 13 (PG 35, col. 952 C 2); Oratio XIX, 17 (PG 35, col. 1064 B 1-11); Oratio XIV, 1 (PG 35, col. 860 A 5-6); Oratio I, 6 (PG 35, col. 400 B 1-C 5); Oratio IV, 4 (PG 35, col. 728 A 1-5).

⁸ J. Mossay, La mort et l'au-delà dans saint Grégoire de Nazianze (Recueil de travaux d'histoire. et de philologie, 4, 34), Louvain, 1966, p. 210-269.

⁹ Grég. de Naz., Oratio VIII, 11; XVIII, 21 (PG 35, col. 801 B 14-C 1; 1009 A 12-C 12).

de Constantinople¹. Un dimanche de Pâques closes, Grégoire prêche à l'église; l'assemblée des fidèles doit se rendre ensuite en procession au sanctuaire de saint Mamas, où les cérémonies se poursuivront en plein air dans un décor bucolique, que l'écrivain décrit avec complaisance. Il mentionne volontiers les auditoires qui l'applaudissent et qui prennent des notes en l'écoutant²; il se laisse griser par les succès oratoires et ne cache pas le plaisir qu'il éprouve en prêchant³. Les fidèles étaient souvent des amateurs d'éloquence religieuse et, aux grands jours, plusieurs prédicateurs prenaient successivement la parole devant eux⁴.

D'autre part, Grégoire situe sa prédication dans le climat d'un culte solennel (*πανήγυρις, έορτή*). C'est naturellement le cas dans les sermons consacrés aux grandes fêtes et dans les panégyriques⁵; mais aussi dans des sermons de circonstance, composés par exemple à l'occasion de la visite faite à Nazianze par un évêque ami ou par un administrateur civil⁶, et aussi dans des sermons de morale sur la concorde, sur l'amour que l'on doit aux pauvres ou sur la vertu de modération⁷.

Bien souvent, pour indiquer la place que sa prédication tient dans les festivités religieuses, Grégoire présente ses propres sermons comme un «culte spirituel», un «repas digne des anges», un «banquet spirituel»; et il applique ces images bibliques à des Discours traitant les sujets les plus variés⁸.

Enfin un témoin atteste que les sermons de Grégoire tenaient une grande place dans la vie de la communauté chrétienne. Il s'agit de s. Jérôme. Un jour celui-ci avait demandé à s. Grégoire d'expliquer un verset de l'évangile et il reçut cette réponse, qui n'est pas sans humour: «Je te donnerai une leçon à l'église», dit Grégoire de Nazianze, «et là les acclamations que la foule unanime m'adressera te forceront à savoir malgré toi ce que tu ignores; ou, si tu es le seul à rester muet, tu seras assurément le seul que tout le monde regardera comme un sot»⁹.

¹ Grég. de Naz., Oratio XLIV, 10–12 (PG 36, col. 617 C 1–620 C 8).

² Grég. de Naz., Oratio XLII, 26 (PG 36, col. 489 B 1–492 A 13).

³ Grég. de Naz., Oratio XL, 36 (PG 36, col. 409 C 3–4), notamment et Carmina II, 1, v. 27–40 (PG 37, col. 1256–1257).

⁴ Grég. de Naz., Oratio XIII, 1 (PG 35, col. 852 A 2–3).

⁵ Grég. de Naz., Oratio XXI, 5 (PG 35, col. 1088 A 6); Oratio XXXVIII, 3 et 4 (PG 36, col. 313 C 4 et 316 A 14); Oratio XXXIX, 11 et 17 (PG 36, col. 345 B 12–14 et 353 C 5); Oratio XLI, 1, 10 et 18 (PG 36, col. 428 A 2–3; col. 444 A 2 et col. 452 C 6); Oratio XLIV, 1 (PG 36, col. 609 A 12).

⁶ Grég. de Naz., Oratio XI, 4 (PG 35, col. 836 B 14–C 6); Oratio XIX, 5 (PG 35, col. 1048 D 6).

⁷ Grég. de Naz., Oratio XIV, 13 (PG 35, col. 873 C 12–D 1); Oratio XXIII, 13 (PG 35, col. 1165 B 2); Oratio XXXII, 1–2 (PG 36, col. 173 A 5 et 176 B 1).

⁸ Grég. de Naz., Oratio I, 6 (PG 35, col. 400 B 1–C 5); Oratio VI, 4 (PG 35, col. 728 A 1–5); Oratio XVI, 20 (PG 35, col. 964 A 1–3); Oratio XL, 1 (PG 36, col. 360 B 12–13); Oratio XXXVIII, 6 (PG 36, col. 317 A 7); Oratio XLIII, 36 (PG 36, col. 545 B 1–11); Oratio XIV, 1 (PG 35, col. 860 A 7–10); Oratio XXXII, 20 (PG 36, col. 197 B 4); Oratio XXXIV, 7 (PG 36, col. 248 B 11–14).

⁹ Jérôme, Epistola 52, 8 (éd. J. Labourt, 2, p. 183).

On peut mesurer le rôle social des *Discours* à leurs effets. Lorsque Grégoire applique à sa prédication les métaphores du banquet spirituel, de la chorégie ou du repas offert par l'évêque à la communauté, il indique la place qu'il assigne à ses *Discours* dans son ministère épiscopal. Sa prédication est liturgique parce qu'elle est une fonction pastorale, une liturgie au sens le plus large du mot¹. Les *Discours* de Grégoire de Nazianze se situent ainsi dans le cadre d'une chorégie épiscopale ou, si l'on veut, d'une liturgie de la parole. Il reste à dire, avant de conclure, si ce cadre a marqué la forme littéraire des *Discours*.

Soulignons premièrement que l'ensemble de l'œuvre oratoire de Grégoire est ici concernée. Non seulement quelques sermons inspirés par les fêtes ecclésiastiques, mais des œuvres traitant les sujets les plus variés appartenant au contexte liturgique qui vient d'être précisé, même les *Invectives* contre l'empereur Julien. Celles-ci se présentent comme un «sacrifice de louange», comme «un banquet spirituel», comme «une chorégie» accomplie au profit de l'Église et de l'univers². Dans ces *Invectives*, l'auteur évoque même la chaire du haut de laquelle il est censé s'adresser aux fidèles³. Et pourtant ce sont des discours fictifs. De même aussi le panégyrique de saint Basile et d'autres œuvres encore ne sont des discours que pour la forme. Ils n'ont pas été prononcés tels quels⁴. L'évêque et le rhéteur se confondent dans la personne de Grégoire de Nazianze. La prédication comme telle est devenue un genre littéraire artificiel. La rhétorique fournit au pasteur l'instrument de son ministère; son activité littéraire est une activité pastorale et dans ce sens là une fonction liturgique.

Une seconde constatation s'impose si l'on s'arrête aux détails que des critiques considèrent comme caractéristiques d'un style dit «liturgique» la surabondance des figures gorgiaques par exemple. Toute cette rhétorique appartient au style asianique mis à la mode⁵ par la seconde sophistique;

¹ Sur le sens général du mot, cfr J. Oehler, art. *Leiturgie*, dans Pauly's Real-Enc., XXIV, 1925, col. 1872-1873; H. G. Liddell, R. Scott et autres, *Lexicon* . . . , p. 1036, s. v.; et aussi H. Lietzmann, art. *Liturgien*, dans Pauly's Real-Enc., XXV, 1926, col. 798-804; B. Fischer, art. *Liturgie*, dans L. Th. K., VI, 1961, col. 1085.

² Grég. de Naz., *Oratio IV*, 4 et 6 (PG 35, col. 533 C 7-8 et col. 537 A 13-B 3); 10 et 12 (PG 35, col. 540 C 1 et 541 B 12) à comparer avec *Oratio XIV*, 1 (PG 35, col. 860 A 5-6); *Oratio IV*, 35 (PG 35, col. 708 C 7-709 C 9).

³ Grég. de Naz., *Oratio IV*, 33 (PG 35, col. 705 C 3).

⁴ Cfr M. Guignet, *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, Thèse, Paris, 1911, p. 304, n. 1; X. Huerth, *De Gregorii Nazianzeni orationibus funebribus*, diss., Strasbourg, 1907, p. 56. Les invectives contre Julien doivent sans doute être considérées comme deux parties d'une œuvre unique relativement longue: cfr *Oratio IV*, 20 (PG 35, col. 549 A 12) et *Oratio V*, 42 (PG 35, col. 720 A 1-10).

⁵ E. Norden, *Antike Kunstprosa*, Leipzig, 1909, p. 562-569 et 846-847; K. Gerth, art. *Zweite Sophistik*, dans Pauly's Real-Enc., Suppl. Bd. VIII, 1956, col. 719-782. U. von Wilamowitz-Moellendorf . . . , *Die Griechische und lateinische Literatur und Sprache* (Die Kultur der Gegenwart, 1), Leipzig, 1912, p. 294, évoque à propos des *Discours* de Grégoire de Nazianze les fastes d'une liturgie parfaite; pure figure de style naturellement.

elle donne à certaines tirades l'allure de litanies ou d'incantations, mais il vaudrait mieux ne pas employer l'adjectif «liturgique» pour qualifier des formes littéraires, car dans cet emploi, le mot est imprécis, équivoque ou inexact.

En conclusion, on ne peut pas parler de prédication liturgique pour une partie des *Discours* de Grégoire de Nazianze à l'exclusion du reste, et, sur le plan littéraire, la distinction faite entre l'éloquence sacrée et la liturgie de la parole est, en ce qui concerne ces *Discours*, une vue de l'esprit purement artificielle.

Addendum ad p. 403, n. 2:

J. M. Szymusiak, Pour une chronologie des discours de s. Grégoire de Nazianze, dans: *Vigiliae Christianae*, 20 (1966), p. 183—189.

Saint Augustin et saint Fructueux

Parallèles doctrinaux de leur Règles monastiques

J. OROZ-RETA O. A. R., Salamanca

Il faut reconnaître, tout d'abord, que la question de la *Règle* ou des Règles de saint Augustin est bien difficile. Certes elle est une *quaestio uexata*. Les spécialistes se sont occupés de résoudre des multiples problèmes que suscite la question de son origine, des destinataires, de la tradition manuscrite et de la critique textuelle¹. Heureusement nous pouvons affirmer que, pour le moment, la plus grande partie des problèmes — plus exactement les plus graves problèmes — est déjà résolue grâce à la thèse extraordinaire du Père Luc Verheijen qui a travaillé pendant des années, avec une patience vraiment benedictine, sur les innombrables questions concernant la Règle de saint Augustin. La publication de sa thèse doctorale constitue une très considérable aide dans les études augustinienes².

Nous savons que, sous le nom de saint Augustin, il y a au moins trois Règles:

1. Le terme de *Regula prima*, d'après le Père Verheijen³, «se trouve employé pour désigner la Règle féminine, la combinaison de l'*Obiurgatio* et la *Regularis Informatio*, ou, d'une façon plus restreinte, la seule *Regularis Informatio*». Quelquefois on considère la *Regula prima* comme la Règle pour des femmes, qui dans les manuscrits utilisés par les Mauristes et par Goldbacher n'est qu'une partie de l'Épître 211 de saint Augustin. La tradition manuscrite de la *Regula prima* est formée par trois groupes de manuscrits, qui sont étudiés dans la thèse du Père Verheijen⁴.

2. La *Regula secunda*. Le texte appelé *Ordo Monasterii* porte souvent le nom de *Regula secunda*. Dans les manuscrits les plus anciens la Règle de saint Augustin est précédée immédiatement par une pièce que la tradition attribue à l'Évêque d'Hippone. L'*Ordo Monasterii* a aussi son pendant féminin, connu comme *Ordo Monasterii feminis datus*.

¹ La bibliographie sur la Règle de saint Augustin est très abondante. Il est impossible de signaler ici les titres plus importants. La thèse du Père Verheijen contient un «index bibliographique» complet: cf. vol. II, pp. 221-239.

² Verheijen, Luc, La Règle de saint Augustin. Vol. I: Tradition manuscrite; Vol. II: Recherches historiques, Paris 1967, 478 et 258 pp.

³ Cf. Verheijen, La Règle de saint Augustin, vol. II, p. 7.

⁴ La Règle de saint Augustin, vol. I, pp. 36-107. — Cf. Verheijen, Melchior, La «Regula sancti Augustini», en *Vigiliae Christianae* 7, 1953, pp. 27-56.

3. Le texte que le Père Verheijen a baptisé *Praeceptum* est souvent indiqué sous le nom de *Regula tertia*. Mais ce nom sert également pour désigner la *Regula recepta*, c'est-à-dire le *Praeceptum* précédé de la première phrase de l'*Ordo monasterii*¹.

Le commencement de la *Regula tertia* est le parallèle masculin des premiers mots de la *Regula prima*, précédés par la première phrase de la *Regula secunda*. Il faut noter que dans les manuscrits les plus anciens, la *Regula secunda* et la *Regula ad servos Dei* ne sont qu'un seul traité². Le Père Verheijen examine la combinaison de l'*Ordo Monasterii* avec le *Praeceptum*: en général, il admet l'hypothèse de Mandonnet, qui voit dans le *Praeceptum* une addition postérieure à l'*Ordo*³. Les prescriptions liturgiques de la *Regula secunda* sont tombées en désuétude, parce que trop primitives. Par exemple, la prescription sur le jeûne était impossible dans les régions très froides. Les prescriptions sur le travail manuel ne correspondaient pas au genre de vie des chanoines réguliers qui voulaient vivre pourtant d'après la Règle de saint Augustin⁴.

La Règle de saint Augustin, en ses différentes versions, fut utilisée très souvent pour la rédaction d'autres Règles qui devaient diriger la vie des moines ou de moniales dans les différents couvents ou monastères fondés au Moyen Âge et aussi quand saint Augustin vivait encore. On sait que saint Césarée d'Arles, quand il composait sa *Regula ad uirgines*, utilisait la *Regula ad servos Dei*, tandis que saint Isidore de Séville pour sa *Regula ad monachos* se servit de la *Regula prima*⁵.

Dans le cas de saint Fructueux, quelle a été la Règle de saint Augustin qui a servi de modèle ou d'inspiration pour composer la *Regula monachorum*? Certes nous pouvons penser à différentes adaptations de la Règle de saint Augustin imposées par des diverses nécessités des communautés religieuses. Mais, dans le cas de l'Évêque de Braga on peut affirmer qu'il n'y a eu aucun manuscrit qui contenait une adaptation faite déjà de la Règle augustinienne. Nous croyons que c'est lui-même qui a fait l'adaptation sur le modèle, bien sûr, de la *Regularis informatio*⁶.

Dans quelle proportion peut on parler d'une adaptation? Il est certain que, quand un évêque ou un fondateur de monastères veut donner à ses moines une Règle ou une ordination de leur vie monastique, il doit consulter tout ce que les prédécesseurs ont légiféré sur la vie religieuse, sacerdotale

¹ Cf. La Règle de saint Augustin, vol. II, p. 7.

² Cf. La Règle de saint Augustin, vol. I, p. 136.

³ La Règle de saint Augustin, vol. II, pp. 206-207.

⁴ Mandonnet, P., Saint Dominique, Paris 1937, II, pp. 108-110.

⁵ Cf. Verheijen, Melchior, La *Regula sancti Augustini*, p. 49. — Cf. Lambot, Cyrille, La Règle de saint Augustin et saint Césarée, en *Revue Bénédictine* 41, 1929, pp. 333-341. — Vega, Angel Custodio, La Regla de san Agustín (Edición crítica precedida de un estudio sobre la misma y los códices de El Escorial), El Escorial 1933.

⁶ Cf. Humpfner, Winfried, Die Mönchsregel des heiligen Augustinus, en *Augustinus Magister*, Paris, 1954, vol. I, p. 251.

ou monastique en général. Dans le cas particulier de la Règle de saint Augustin, il est évident que l'autorité de l'évêque d'Hippone était très grande et c'était tout normal de chercher dans sa doctrine spirituelle les lignes générales pour une Règle monastique nouvelle.

Nous allons voir maintenant les divers cas où on voit la présence augustinienne, ou du moins une coïncidence doctrinale trop claire pour n'admettre aucune influence.

Le premier chapitre de saint Fructueux, intitulé *De dilectione Dei et proximi* est un écho de la première phrase de la *Regula secunda*, phrase qui est le prologue des deux autres. Il faut noter que nous nous trouvons en face ou en présence d'une idée commune, que nous pouvons déceler dans le texte même des Evangiles. Mais les détails nous permettent de penser à saint Augustin comme à la source particulière de saint Fructueux¹:

Saint Fructueux

Post dilectionem Dei et proximi, quod est totius perfectionis uinculum, et summa uirtutum, hoc de reliquo ex regulari traditione conseruari in monasterio definitum est.

Saint Augustin

Ante omnia, fratres carissimi, diligatur Deus, deinde proximus, quia ista praecepta sunt principaliter nobis data. Haec sunt quae ut obseruetis praecipimus in monasterio constitutis.

Le parallélisme doctrinal entre ces deux textes est évident. Et encore, le commencement même de deux Règles, avec les mêmes mots, nous permet de penser que la *Regula ad seruos Dei* était connue depuis longtemps avec le prologue ou la phrase introductoire prise de l'*Ordo Monasterii* ou *Regula secunda*. Nous pouvons en déduire la même conclusion de la *Regula ad monachos* de saint Césarée d'Arles, composée vers l'année 500, qui décèle la Règle de saint Augustin, précédée de l'*Ordo monasterii*.

Quoique l'ordre suivi dans la Règle de saint Fructueux soit tout à fait différent de l'ordre que nous trouvons dans la Règle de saint Augustin, il n'est pas difficile de penser à un seul corps de doctrine avec des idées communes. Voici quelques-uns des parallèles les plus évidents:

Saint Fructueux

1. — *Primum incumbere orationi nocte ac die, et praefinitarum horarum obseruare mensuram; nec uacare ullatenus, aut torpere a spiritualibus quemquam operum exercitiis diuturnis temporibus.*

4. — *Vestimenta non multa nec superflua sint... cuiusque necessitatis querimonia sufficiens est.*

Saint Augustin

2. — *Orationibus instate horis et temporibus constitutis. In oratorio nemo aliquid agat nisi ad quod est factum, unde et nomen accepit; ut si forte aliqui, etiam praeter horas constitutas, si eis uacat, orare uoluerint, non eis sint impedimento.*

4. — *Non sit notabilis habitus uester, nec affectetis uestibus placere sed moribus.*

¹ Nous suivons ici le texte de l'édition critique du Père Verheijen, La Règle de saint Augustin. vol. I, pp. 417-437. Les chiffres indiquent les chapitres.

4. — *Quidquid in ueste uel cultu est monachorum, non peculiariter apud unumquemque habendum, sed sub manu unius fratris spiritualis in una cella recondendum est; quique cum necessaria poposcerit, petenti cuiquam congrua statuta mutatoria tribuat.*

4. — *Nec quisquam e monachis suum asserens dicat: "Codex meus, tabulae meae" uel reliqua . . . sed sint illis, sicut scriptum est, omnia communia (Act. 4).*

4. — *Vnde et studere iisdem custos debet, ut summam in his uestibus diligendis habeat solertiam, et cuique, ut dictum est, apta distribuatur . . .*

Nec quisquam de hoc murmurare praesumat cum sibi distributa aliorum conspiciat indumenta uestiri.

5. — *Cum hora nona ad uescendum conuenitur, dicto psalmo, residentibus aliis, unus legat in medio. In cibo sit strepitus nullus, nemo comedens loquatur.*

5. — *Carnem cuiquam nec gustandi, nec sumendi est concessa licentia . . . Seruato tamen moderamine pietatis erga aegrotorum necessitudine . . .*

Nec priusquam in commune reficiant cum ceteris, uel postquam refecerint . . .

6. — *Peculiare opus institutum est, ut nullus exerceat monachus, quasi proprie sibi uindicandum . . .*

8. — *In habitu quoque et egressu monachi ita definitum est, ut nulla diuersitas esset, sed omnia cultu uestimentorum, non uario, sed uno et sincero manerent, ingressu nullos strepitus neque saltus amplos tensis passibus facerent . . .*

8. — *Munus denique quodlibet, siue epistulas, nemo monachus accipiat . . .*

11. — *Nitor et pulchritudo uestium, cultusque, atque ambitio rerum temporalium, ab omni penitus monacho debet exulare . . . Pius enim, et oblectabilis, humilis atque modestus esse debet affectus monachi . . .*

16. — *Sententiae superiori subiacebit: siue is qui citra permissum abbatis, siue praepositi alicubi litteras destinauerit, uel ab alio destinatas acceperit . . .*

5. — *Cum queritur aliquis deterius se accepisse quam prius habuerat.*

5. — *Vestes uestras in unum habete, sub uno custode uel duobus . . . Non ad uos pertineat, quid uobis induendum pro temporis congruentia proferatur, . . . Tamen si uestra toleratur infirmitas, ut hoc recipiatis, quod posueritis, in uno tamen loco, sub communibus custodibus habete quod ponitis.*

1. — *Et non dicatis aliquid proprium, sed sint uobis omnia communia, et distribuatur unicuique uestrum a praeposito uestro . . . Sic enim legitis in Actibus Apostolorum, quia "erant illis omnia communia . . ."*

1. — *Et distribuatur unicuique uestrum a praeposito uestro uictus et tegumentum, non aequaliter omnibus . . . sed potius unicuique sicut cuique opus fuerit.*

5. — *Si autem hinc inter uos contentiones et murmura oriuntur, cum queritur aliquis deterius se accepisse quam prius habuerat . . .*

3. — *Cum acceditis ad mensam, donec inde surgatis, quod uobis secundum consuetudinem legitur, sine tumultu et contentionibus audite . . .*

3. — *Carnem uestram domate ieiuniis et abstinencia escae et potus, quantum ualetudo permittit . . .*

Quando autem aliquis non potest ieiunare, non tamen extra horam prandii aliquid alimentorum sumat, nisi cum aegrotat.

5. — *Ita sane, ut nullus sibi aliquid operetur, sed omnia opera uestra in commune fiant . . .*

4. — *In incessu, in statu, in omnibus motibus uestris nihil fiat quod cuiusquam offendat aspectum, sed quod uestram decet sanctitatem.*

4. — *Quicumque autem in tantum progressus fuerit malum, ut occulte ab aliqua litteras uel quaelibet munuscula accipiat . . .*

4. — *Non sit notabilis habitus uester, nec affectetis uestibus placere sed moribus.*

4. — *Quicumque autem in tantum progressus fuerit malum . . . si hoc ultro confiteatur, parcatu illi et oretur pro illo; si autem apprehenditur atque conuincitur,*

17. — *Quisquis frater pro qualibet negligentia uel reatu arguitur, uel excommunicatur, et tamen humiliter ueniam petit, uel confitetur lacrymabiliter, congrua ei remissionis et indulgentiae medella tribuitur...*

19. — *Nec extra communem refectionem quidpiam edant...*

20. — *Cunctis in commune fratribus ut pater proprius piissimusque provideat; quem nec ira subita immoderate deiciat, nec superbia extollat nec moeror ac pusillanimitas frangat, nec libido corrumpat; qui et in patientia discretionem, et cum ira exhibeat lenitatem, quique sic egentibus atque pauperibus pareat, ut ministrum se et non praelatum tantum Christi uisceribus recognoscat... cuiusque tanta debet sermonis et uitae consonantia esse ut id quod docet uerbis, confirmet operibus sedulis.*

20. — *Ter per omnem hebdomadam collecta facienda est, et regulae Patrum legendae, disserendum, uel a seniore et castigatio ac sermo aedificationis proferenda ad fratres: negligentiae emendandae; excommunicatis miserendum, et procacibus siue dureceruicibus iterum irroganda censura.*

secundum arbitrium presbyteri uel praepositi grauis emendetur...

4. — *Si hoc ultro confitetur, parcatur illi et oretur pro illo...*

3. — *Non tamen extra horam prandii aliquid alimentorum sumat...*

7. — *Ipse uero qui uobis praest, non se existimet potestate dominantem sed caritate seruientem felicem. Honore coram uobis praelatus sit uobis, timore coram Deo substratus sit pedibus uestris.*

7. — *Circa omnes seipsum bonorum operum praebeat exemplum, corripiat inquietos, consoletur pusillanimes, suscipiat infirmos, patiens sit ad omnes. Disciplinam libens habeat, metum inponat.*

8. — *Ne per obliuionem aliquid neglegatis, semel in septimana uobis legatur. Et ubi uos inueneritis ea quae scripta sunt facientes, agite gratias domino bonorum omnium largitori. Vbi autem sibi quicumque uestrum uidet aliquid deesse, doleat de praeterito, caueat de futuro...*

Nous avons recueilli une série de parallèles qui permettent d'affirmer la présence de la Règle de saint Augustin dans la *Regula monachorum* de saint Fructueux. Avec ces parallèles que nous avons notés, nous ne voulons pas affirmer d'une manière catégorique que l'évêque de Braga ait copié littéralement et simplement saint Augustin. Mais il est certain qu'au moins dans les cas indiqués nous nous trouvons en face de vrais parallèles doctrinaux. Peut-être quelques-uns de ces parallèles ne sont-ils que simples coïncidences littéraires ou doctrinales, étant donné le caractère et la nature commune de toutes les Règles monastiques.

On comprend facilement que des coïncidences ou encore des influences plus ou moins claires, doivent paraître si nous considérons la ressemblance des titres dans les chapitres de deux Règles¹. Voici le parallélisme de titres :

Saint Fructueux

1. — *De dilectione Dei et proximi*
2. — *De orationibus.*

Saint Augustin

1. — *De caritate Dei et proximi.*
2. — *De oratione et diuino officio.*

¹ Sur les *tituli* de la Règle, cf. Verheijen, La Règle de saint Augustin, vol. I, pp. 187—197.

- | | |
|---|---|
| 3. — <i>De praeposito</i> | |
| 8. — <i>De obedientia et sessione monachorum.</i> | 7. — <i>De obedientia.</i> |
| 20. — <i>De officio abbatis uel praepositi.</i> | |
| 18. — <i>De ieiuniis</i> | |
| 19. — <i>De cibis</i> | 3. — <i>De ieiunio et refectione.</i> |
| 5. — <i>De mensis</i> | |
| 4. — <i>De habitu et ueste monachorum</i> | 4. — <i>De habitu et exterioris hominis compositione.</i> |

A côté des parallèles que nous venons de noter, il faut affirmer aussi qu'il y a des différences très grandes. Tandis que la Règle de saint Augustin contient seulement des principes généraux pour la vie spirituelle ou monastique, saint Fructueux s'occupe de cas particuliers, de petits détails de la vie quotidienne. Ou encore, il fait des allusions à de tout petits points, tant à l'organisation de la vie monastique qu'aux fautes des moines¹.

Que pouvons-nous déduire de notre exposé? Pouvons-nous reconnaître, y compris les parallèles très clairs que nous avons indiqués, comme seule source de la *Regula monachorum* la doctrine augustinienne exposée dans les différentes Règles de saint Augustin? En tout cas nous ne pouvons que penser à saint Augustin, la source principale, où saint Fructueux a pris sa doctrine monastique. Les coïncidences sont trop manifestes et frappants pour ne pas penser aussi à une vraie influence augustinienne.

Pour le moment nous ne voulons pas préciser dans quelle proportion saint Augustin a influencé saint Fructueux. A part l'énorme difficulté que nous trouvons toujours dans le problème des sources littéraires ou doctrinales, dans notre cas concret il faut compter sur le ressemblance du programme monastique, exposé dans toutes les Règles, et aussi sur la possibilité de diverses adaptations, faites par de divers fondateurs, que nous ne connaissons pas toujours.

¹ Une lecture, quoique rapide, des deux Règles décèle tout de suite des profondes différences de mentalité des législateurs. Saint Fructueux cherche plutôt les détails, tandis que saint Augustin est plus précis. L'évêque de Braga semble s'occuper de l'aspect matériel du precept, tandis que saint Augustin est plutôt spirituel. A cause de ces différences il nous semble tout naturel de trouver dans la *Regula monachorum* des allusions aux péchés ou fautes particulières que nous ne verrons jamais décrits dans la *Regula sancti Augustini*.

Le «Pontifical» de Beauvais (IX^{ème} — X^{ème} siècles)

N. K. RASMUSSEN O. P., Aarhus

Tout au début de sa carrière, au cours de l'année 1921, le jeune Michel Andrieu a rendu visite à la Bibliothèque de l'Université de Leyde. Sa signature est restée sur la «feuille de visite» du manuscrit fonds Bibliothecae Publicae Latinae 111: 2. Une notice dans son exemplaire personnel du Commentaire de Morin sur les ordinations¹ mentionne qu'il a copié ce manuscrit. Cette copie semble aujourd'hui perdue. Pourtant, nous n'en avons pas trouvé de traces dans son œuvre publiée; ce qui ne laisse pas d'étonner. Aussi nous nous proposons de présenter ce Ms. Leyde 111: 2, d'abord d'un point de vue codicologique, ensuite d'un point de vue liturgique.

Description codicologique

Le manuscrit est un petit volume in-octavo, qui consiste en 77 feuilles de parchemin. Il est caractérisé par le grand nombre de mains différentes qu'on peut y déceler: il y en a sans doute une douzaine. Le docteur Bernard Bischoff a eu la bonté de m'indiquer² que, du point de vue paléographique, ces écritures s'évalent entre le troisième quart du IX^{ème} siècle et le X^{ème} siècle. Les écritures dénotent également des scriptoria différents: Paris pour une partie, la tradition francosaxonne pour une autre (Arras — Saint-Bertin). Seules deux de ces écritures pourraient provenir du même scriptorium. Malgré cette diversité le volume consiste en des feuillets d'égale grandeur (240 × 184 mm), avec la même justification (157 × 115 mm), et avec le même nombre de lignes: 20, tracées d'après une réglure à la pointe sèche.

Ce volume contient actuellement, en ne tenant pas compte de nombreuses additions faites sur des feuillets blancs:

1. Un rituel des ordinations, du portier jusqu'au prêtre.
2. Un rituel pour la dédicace d'une église.
3. Un rituel pour le jeudi-saint avec la réconciliation des pénitents, le canon de la messe et consécration des saintes huiles.

¹ Ce volume (l'édition de 1695) est aujourd'hui conservé à la Bibliothèque du Centre National de Pastorale Liturgique à Paris.

² Lettre en date du 20 avril 1967.

4. La *commendatio animae* et les funérailles avec la messe des défunts.
5. Un deuxième rituel des ordinations, toujours sans la consécration épiscopale.

Ces rituels sont contenus dans les dix cahiers du manuscrit. D'un point de vue codicologique il est intéressant de noter que ces rituels, ne se chevauchent jamais d'un cahier à l'autre. De plus, il s'avère que l'extérieur de plusieurs cahiers n'a pas été écrit à l'origine. Ces deux faits, avec les observations sur la pluralité des mains et sur la présence de deux rituels d'ordination suffisent à conclure que nous ne sommes pas en présence d'un pontifical composé tel quel mais devant un *recueil factice de libelli episcopaux*.

Le manuscrit provient de la Cathédrale Saint-Pierre de Beauvais dont la grande bibliothèque, on le sait, a été étudiée par Henri Omont¹. Les recherches de ce dernier sur les ex-libris de Beauvais nous permettent d'affirmer que le recueil existait déjà à Beauvais au XII^{ème} siècle au moment où un bibliothécaire a effectué un premier classement et a indiqué, sur le premier feuillet, un sommaire du contenu. Nous pouvons encore lire une partie de ce sommaire: *Liber ad faciendos ordines, ad ecclesiam ded(icandam) . . . conciliandos penitentes et de mortuis*². Cette notice nous prouve l'intégrité du volume depuis le XII^{ème} siècle. Il est cependant possible de remonter beaucoup plus haut: en effet, de nombreuses additions à peu près contemporaines des cahiers eux-mêmes ont été faites sur les *bifolia* qui entouraient les différents rituels, bifolia dont la face extérieure n'était pas utilisée. Ces additions concernent parfois un rite qui est décrit *ailleurs* dans le recueil et n'auraient donc pas été utiles tant que les libelli existaient à l'état séparé. Une préface pour la messe de la dédicace se trouve ainsi à côté d'une bénédiction pour les rameaux sur un feuillet à part et non pas à la suite du *libellus* de la dédicace.

L'existence de ce recueil de Beauvais nous semble très importante pour l'histoire du pontifical. D'habitude on présente cette genèse du pontifical soit comme l'enrichissement de la partie épiscopale du sacramentaire par des indications tirées des *ordines*, soit comme le résultat de l'introduction de formules euchologiques dans la collection des *ordines*. Notre recueil de Beauvais oblige à penser qu'à cette présentation traditionnelle, il faut ajouter un troisième processus: la constitution du libellus. Établi pour une fonction liturgique précise ce petit cahier — consistant en un ou deux quaternions — permet à l'évêque officiant d'accomplir un rite pontifical déterminé, le plus souvent même sans recourir au sacramentaire. Solution éminemment fonctionnelle, la constitution du *libellus* a dû s'avérer fort pratique dans les périodes où les formulaires liturgiques n'étaient pas encore pleinement fixés. Souvent ces *libelli* — c'est le cas pour les nôtres — n'ont pas été reliés, mais on a laissé le ou les *bifolia* nu(s) et l'*ordo* ne commence qu'à la première

¹ Henri Omont, *Recherches sur la Bibliothèque de Beauvais*, Mémoires de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres 40 (1914), pp. 1-93.

² f. 68. Le cahier 10 a donc primitivement formé le début du volume, de sorte que les deux rituels d'ordinations ont été juxtaposés.

page, au verso. — Nous avons heureusement d'autres exemples de l'emploi d'un rituel particulier pour une fonction liturgique particulière, soit sous forme de rouleaux, soit sous forme de *libelli*. Les rouleaux bénévontains sont connus, mais la bibliothèque Casanate à Rome en possède même deux pour le baptême solennel le samedi-saint et pour les ordinations¹. Ainsi, quand l'évêque Hincmar dans les années 869–870 décrit sa propre consécration épiscopale il parle à plusieurs reprises des prières qui se trouvent *in rotula consecrationis*². Le pontifical d'Egbert et le sacramentaire de Ratold mentionnent également la grande admonition diaconale, la *Adest, venerabilis pontifex*, lue d'après un rouleau³.

La question des *libelli* a été brièvement soulevée ces dernières années par le regretté E. Bourque⁴ et par le R. P. P.-M. Gy⁵. Ce dernier avait attiré l'attention sur le testament de Riculfe, l'évêque d'Elne, de l'an 915. On y lit qu'il lègue, entre beaucoup d'autres choses,

*ad ecclesiam consecrandam quaterniones*⁶ duos,
ad visitandum infirmum quaterniones duos,
ad ordinationes ecclesiasticos quaternione uno (sic!)⁷.

On le voit, notre recueil de Beauvais contient tout ce qu'il y avait chez l'évêque Riculfe avec, en plus, l'*Ordo* pour le jeudi-saint. L'analogie entre le recueil de Beauvais et les rituels de Riculfe est assez frappante: notre texte, s'il était question de le mentionner dans un testament, serait décrit comme suit:

ad ecclesiam consecrandam quaterniones duos (= Riculfe)
ad visitandum infirmum quaterniones duos (= Riculfe)
ad ordinationes ecclesiasticos libellos duos, quaternionem unum et quaternionem alteram
et ad conciliandos penitentes et alia facienda in cena Domini quaterniones duos.

Peu de ces *libelli* nous sont conservés, surtout à cause de la difficulté de préserver des feuillets épars: à notre avis le recueil de Leyde en est le témoin le plus important, et dans la pureté de sa composition, il est unique. Il doit sa survie jusqu'à nous au fait qu'à un moment très rapproché de

¹ Rome, Bibliothèque Casanatense, Cod. 724 (*olim* B I 13); cf. Gamber, *CLLA*² no. 499 (mais il s'agit bien de trois rouleaux distincts); M. Avery, *The Exultet Rolls of South Italy*, vol. II (seul paru), Princeton 1937 et *The Relation of the Casanatense Pontifical . . . to Tenth Century Changes in the Ordination Rites at Rome*, *Misc. G. Mercati*, vol. VI (= *Studi e testi* 126), Cité du Vatican 1946, pp. 258–278.

² PL 126, c. 187; cf. A. Chavasse, *Le sacre épiscopal d'après Hincmar de Reims*, *RHE* 48 (1953), p. 36.

³ Martène, *AER* (je cite l'édition de Bassano-Venise), vol. III, p. 108; cf. J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bußriten . . .*, Innsbruck 1932, p. 89.

⁴ E. Bourque, *Étude sur les sacramentaires romains*, vol. I, *Les textes primitifs* (= *Studi di antichità cristiana* 20), Rome 1946, p. 41 ss.

⁵ P.-M. Gy, *Collectaire, rituel, processional*, *RSPT* 44 (1966), p. 457.

⁶ Nous faisons remarquer que *quaternio* ici probablement a un sens plus large que le mot technique quaternion. Il faut utiliser le dérivé français: cahier.

⁷ Gy, art. cit.; PL 132, c. 468.

la confection de ses libelli ces derniers ont été reliés ensemble. C'est pour cela qu'il ne convient pas de l'appeler un *pontifical* à proprement parler.

Description Liturgique (Le jeudi-saint)

Du point de vue liturgique notre manuscrit pose plusieurs problèmes. Nous allons nous limiter, dans cette courte communication, à son rituel pour le jeudi-saint, et, surtout, à la réconciliation des pénitents.

I. Le cadre

Le jeudi-saint ne comporte qu'une célébration eucharistique, et nous ne sommes donc pas, comme par exemple dans le pontifical de Poitiers, devant une longue suite d'offices différenciés, avec des traces évidentes de compilation artificielle. Ici, la réconciliation des pénitents se fait pendant la messe chrismale, l'unique messe de la journée. — Si nous considérons d'abord cette messe chrismale nous sommes dans l'heureuse situation de pouvoir indiquer sa place dans l'histoire liturgique. C'est tout simplement celle du sacramentaire de Ménard, le *Missale Sancti Eligii*¹, de Corbie ou de Soissons². Ce fait est important à plusieurs titres: il confirme d'abord la localisation à Beauvais et, indirectement, vu que M. Bischoff date notre cahier du troisième quart du neuvième siècle, cette datation prouve qu'au moins une partie du *Missale Sancti Eligii* existait à ce moment. Dom Wilmart³, à la suite d'E. Bishop⁴ voulait dater ce Ms. du X^{ème} siècle. Les recherches sur sa décoration ont amené en 1957 M. Homburger⁵ à se prononcer pour la deuxième moitié du IX^{ème} siècle et notre manuscrit de Leyde peut donc fournir une confirmation à cette hypothèse.

Le rituel du *Codex Sancti Eligii* pour le jeudi-saint est très simple. La commixtion de l'huile et du baume se fait dans la sacristie avant la messe; celle-ci a une préface propre, le canon est donné en entier avec la bénédiction de l'huile des infirmes, la consécration du chrême a lieu après la communion du pontife et se fait par la préface et la prière gélasiennes, donc dans un ordre inverse de celui du *Reginensis*⁶. On ne mentionne que deux sortes d'huile, pas trois. — L'accord entre ce rituel et le rituel de Beauvais est presque complet. Une première différence concerne l'heure de la célébration: *hora sexta* à Beauvais; *hora tertia* dans le *Missale Sancti Eligii*. Ensuite

¹ Paris, B. N. lat. 12051; cf. CLLA² no. 901.

² Cf. D. H. Turner, A 10th–11th Century Noyon Sacramentary, *Studia Patristica* V (= *Texte u. Untersuchungen* 80), Berlin 1962, p. 146.

³ DACL III₂, c. 2936 ss.

⁴ E. Bishop, *Liturgica Historica*, Oxford 1918 & 1962, p. 111.

⁵ Voir la référence en CLLA² no. 901.

⁶ Ed. Mohlberg, V 385–386; V 384.

Beauvais fait dire la préface ordinaire et non la préface propre *Clementiam tuam*¹.

II. La réconciliation des pénitents

Si nous avons pu situer, d'une manière assez exacte, la place du *libellus* de Beauvais dans la création liturgique du IX^{ème} siècle cela ne nous est guère possible pour le rituel de la réconciliation des pénitents qui s'y trouve incorporé. Après l'évangile le diacre vient devant le pontife et lit la *petitionem sicut in sacramento continetur* (sic!). Il s'agit évidemment de la grande postulation *Adest, venerabilis pontifex*; et c'est ici le seul endroit dans tout le recueil où il est fait appel à un autre livre liturgique; c'est normal, car le *libellus* est fonctionnel, bien sûr, mais seulement pour l'évêque qui préside la célébration. — On peut d'ailleurs comparer ce passage à celui, déjà mentionné, du diacre qui lit *rotulam in qua continetur quaedam indita de poenitentium reconciliatione*².

Après cette *postulatio* l'évêque monte, après avoir prié *diutissime* devant l'autel, à l'ambon et prêche. C'est ici un des traits caractéristiques de notre rituel: il contient le sermon donné au peuple, sermon que nous croyons encore inédit³. Ce sermon, qui a l'incipit: *Prout potuero ista diei sacramento adnotabo*, est intéressant à plusieurs titres. Il commence par un rappel des figures des sacrements dans le récit de la Genèse: l'eau, le sang, l'huile; la création et l'histoire du monde se résume en cette journée:

*Quicquid in sex aetatibus fuit operatum
in hac die fuerunt completa*⁴ (sic!).

Après avoir évoqué la lettre de saint Jacques *infirmatur quis in vobis* il en arrive à l'eucharistie. Peut-être une étude plus approfondie de ce très court passage pourrait-elle nous dire s'il y a lieu de mettre le sermon en relation avec le milieu intellectuel de Corbie. La dernière partie du sermon s'adresse aux pénitents. Devant la gravité du moment, le pontife les met en garde contre la récidive et fait remarquer que c'est Dieu qui va juger de leur sincérité:

*Ego autem ut homo video, Deus intuetur cor.
Facite talem convenientiam* (add. *cum Deo*)
ut jam non incidatis in illis peccatis.

Et il ajoute, en adaptant Lamentations 3⁴¹:

Levate corda vestra cum manibus ad dominum.

¹ V 378.

² Cf. supra, p. 415, note 3.

³ Déjà le Reginensis mentionne le sermon aux pénitents (V 355). Ratold et Egbert disent: *faciat sermonem tam populis quam poenitentibus sicut praescribit ordo romanus*. Mais lequel? Le pontifical de Poitiers contient un de ces sermons (Martène, AER, vol. III, 103-105); de même le pontifical apulique du XIII^{ème} siècle, édité par Obertynski (Jungmann, op. laud., p. 81 et p. 252).

⁴ Cf. Amalaire, Liber Officialis I, 12 (ed. Hanssens, vol. 2, 83-90).

Suit la rubrique: *Illis autem elevantibus dicit*, puis le vœu de l'évêque: *Deus omnipotens accipiat vota vestra et dimittat peccata vestra*. — Ce geste de lever les mains est une réponse à la parole du pontife et constitue un élément original et dramatique de ce rite, de la même manière que dans l'*Ordo romanus antiquus* on a introduit le rite du *Venite*¹. Remarquons qu'il ne s'agit pas d'un rite purement symbolique et allégorisant mais d'une décisive action sur les pénitents: le geste extérieur prend valeur d'un engagement intérieur. Ajoutons que nous trouvons le passage des Lamentations cité dans le sermon bien connu pour la confection du chrême, le sermon *Magnum divinae bonitatis*².

Suit la réconciliation. D'abord les oraisons gélasiennes *Adesto*³ et *Praesta, Domine*⁴, cette dernière fortement interpolée. La rubrique *Hic tangere debet capita poenitentium* précède alors la formule déprécative d'absolution: *Det tibi Dominus remissionem omnium peccatorum in vitam aeternam*. Jungmann, dans son ouvrage fondamental *Die lateinischen Bußriten* a relevé ce passage d'après le pontifical de Reims daté du temps de Hincmar et donc presque contemporain du nôtre⁵. Il le cite comme le premier exemple de la tendance, plus tard si prédominante, à mettre en relief une formule spéciale d'absolution⁶, renforcée par le geste individuel d'imposition des mains.

Après une invitation faite aux pénitents à se prosterner, le rite s'achève encore par trois des oraisons gélasiennes et une dernière monition.

Conclusion

Le «pontifical» de Beauvais mérite de retenir l'attention d'abord à cause de sa composition et de son intérêt codicologique: il nous oblige à rouvrir le dossier de la composition des premiers pontificaux.

En même temps, son rituel pour le jeudi-saint nous pose une question: devant le grand nombre de formules inusitées, il faut se demander si nous sommes devant une composition unique, due à un auteur local, absolument originale, ou si nous sommes devant un *ordo*, répandu et utilisé, qui jusqu'à maintenant a échappé à l'attention des liturgistes. Dans ce dernier cas, ce ne serait pas le seul exemple d'un *ordo* qui aurait survécu dans un des sacramentaires ou pontificaux primitifs, sans avoir jamais reçu droit de cité dans les différentes collections d'*ordines*.

¹ Cf. C. Vogel, Le rite de la pénitence publique aux X^e et XI^e siècles, Mélanges René Crozet, Poitiers 1966, p. 144.

² E. g. Martène, AER, vol. III, p. 111 (de Beauvais) et M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut Moyen Age, vol. I (= Spicilegium sacrum Lovaniense 11), Louvain 1931, pp. 79-80.

³ V 356.

⁴ V 357.

⁵ Martène, AER, vol. I, p. 286; cf. Jungmann, op. laud., p. 91.

⁶ Ibid., pp. 252-253.

The Ordination of the Mandaean *tarmida* and its Relation to Jewish and Early Christian Ordination Rites¹

E. SEGELBERG, Uppsala and Halifax, N. S.

The Mandaean ritual for the ordination of a *tarmida* or priest has not been sufficiently studied. Lady Drower has described the ritual as she saw it², and Prof. Rudolph has commented on it without studying the ritual text³. A few years ago Lady Drower published a description of the entire rite according to manuscripts found in the British Museum and in her own collection, now in the Bodleian Library⁴; the title of this description is *Šarh d traša d taga d Šišlam Rba*, 'The order of the putting on the crown on Šišlam the Great'. Together with the texts for the Canonical Prayerbook⁵, it enables us to get a fairly accurate picture of the ritual as it has been practised until our own time. In his *Mandäische Liturgien*, Lidzbarski has published some short selections from the beautiful hymns belonging to this interesting ritual⁶.

The ritual is extremely complicated and lengthy; it takes more than a week to perform. The following scheme gives a fairly good picture of the structure of the rite:

- | | | |
|-------------------------------|---|---------------------------|
| 1. baptism with new dress | } | preparation and purifying |
| 2. footwashing | | |
| 3. going to the <i>škinta</i> | | |
| 4. enthronement | } | central acts |
| 5. imposition of hands | | |
| 6. kiss | | |

¹ This paper is a summary of a study which was presented to the University of Lund in 1967 for a competition.

² E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, Oxford 1937, reprint 1962, p. 148 sq.

³ Rudolph, *Die Mandäer*, Göttingen 1961, II, p. 303–305. Henceforth referred to as Rudolph II.

⁴ *The Coronation of the Great Šišlam*. Being a description of the Coronation of a Mandaean priest according to the ancient Canon. Translation . . . with a discussion of the 'words written in the dust' by E. S. Drower. Leiden 1962.

⁵ *The Canonical Prayerbook of the Manaeans*. Text and translation by E. S. Drower. Leiden 1959.

⁶ *Mandäische Liturgien*, Berlin 1920, reprint 1962. The hymns belonging to the ordination ritual are found p. 249–262. But there are only parts of the *kt azil* hymns pertaining to the central part of the ritual.

- | | | |
|--|---|----------------|
| 7. washing of hands, probably marking a new stage | } | the coronation |
| 8. coronation with imposition of hands | | |
| 9. <i>hamra</i> -drinking, sevenfold | | |
| 10. seven pairs of hymns with sevenfold (?) imposition of hands | | |
| 11. blessing of ring and imposition of hands upon the postulant's hand, being on his head | | |
| 12. crown taken off | | |
| 13. the new priest starts his new office by performing blessed oblation and <i>masiqta</i> | | |

Before going further a few words should be said about some of the terms. *Tarmida*, which now means priest, is the same word as the Aramaic *talmida*, which means disciple, as the Mandaean term seems to have done in earlier Mandaean literature¹; the same root is clearly found in the word *Talmud*. *Rba*, the great, i.e. the teacher introducing the postulant into the mysteries of Mandaean teaching, is a term corresponding to Rabbi; to some extent he has the same function as the *gerontas* or *starets* of Eastern Orthodox monasticism. The term for postulant is *šualia* and it is used of him throughout the entire ritual; he does not seem to be regarded as a *tarmida* until he has performed the essential priestly functions. If *tarmida* originally meant disciple, the question of the original term for a Mandaean priest is raised, and further, what was originally the difference between a *tarmida* and a *ganzibra*, a highpriest. No definite answer can be given, but one might suggest that *Rba* was the original term and there is much to be said in favour of this view. There are also some indications of *naṭra* having been a term for the Mandaean priest or highpriest. A number of other Mandaean terms are used here without explanation; further information can be found either in Lady Drower's publications or in my monograph on the Mandaean baptism².

I. Among the many preparatory acts there are some of great interest. The washing of feet is mentioned. The description says:

"Then they (two women) shall wash the feet of
the postulant wiping them on the head of a
'perfect' woman, he throwing to her alms
according to his means"³

This is reminiscent of the washing of feet in John XIII: 1-17 and the penitent woman in Luke VII: 37-50, who washes the feet of the Lord with her tears and anoints them with precious oil, but none of these New Testament texts is the direct and sole source for the Mandaean ritual. Among the Rabbis we find the washing of feet as a highly venerated custom, although it cannot be regarded as a liturgical function⁴; in the temple of

¹ Rudolph, II p. 24.

² Mašbūtā. Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism. Uppsala 1958.

³ Trsl. p. 11, text p. 41 left. (Mere references to pages refer here to the edition mentioned above p. 419, note 4.)

⁴ Strack-Billerbeck II p. 557 sq.

Jerusalem the washing of feet was also practised, but nothing is known about the function of woman in this context. From what we know, it does seem that the Mandaean washing of feet derives from Christian sources and it should be noted that Lohmeyer and others have interpreted John XIII as being part of an ordination ritual¹.

There is also another custom among the preparatory acts which is astonishingly reminiscent of Christian tradition. The assisting priests say to the *Rba*, "Thy sins are forgiven thee" (*šbaqlak hataiak*)². An absolution of this kind is not found in the Old Testament nor among the Rabbis; the New Testament or the Christian Church are the most plausible sources, indeed, the only possible sources. There is more to be said for the New Testament than for the liturgical tradition of the Church, since the unconditional absolution is not met with in the early Church. In the Lukan pericope cited in connection with the washing of feet, the same expression is found (Luke VII: 48), indeed, even very similar wording, *šbiqin lek ḥtaiak* according to some of the Syriac translations, e.g. Peshitta.

The washing of hands also occurs in this Mandaean ritual as in so many others. Here Jewish influence³ is more likely than Christian, although we know both from Tertullian *De Oratione*⁴ and from Hippolytus' *'Apostolic Tradition'*⁵ that the Christians washed their hands before praying. There is reason to believe that the Christians have here preserved a Jewish custom which was soon, however, observed less and less, because it was not so well integrated in the Christian as in the Jewish tradition.

II. We now go to the central acts. They begin with an approach to the *škinta*, the culthut (cf. *škina*), where the main acts are the enthronement, the imposition of hands and the kiss.

A. For the enthronement⁶ a seat is placed for the postulant in the centre of the sacred area in front of the *škinta* and the postulant is bidden to sit upon it. A hymn explaining the act is recited:

"I have constructed thrones . . .

I have instructed *uthras* who sit upon them⁷."

In late Jewish or Rabbinic times the enthronement seems to have been the central act of ordination; Ehrhard⁸ here criticizes Lohse⁹ for not giving

¹ Ernst Lohmeyer, *Die Fußwaschung*, ZNW 1939 p. 74–94. Hans von Campenhausen, *Zur Auslegung von Joh. 13: 6–10*, ZNW 33, 1934, p. 259–271. Cf. Aileen Gilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford 1960, and R. Eisler, *Zur Fußwaschung am Tage vor dem Passah*, ZNW 14, 1913 p. 268–271.

² p. 7 sq.

³ W. Brandt, *Die jüd. Baptismen*, p. 133 sq.

⁴ CSEL 20, 198 sq.

⁵ Ed. G. Dix, p. 65.

⁶ P. 12.

⁷ Canonical Prayerbook nr. 246.

⁸ A. Ehrhard, *Jewish and Christian Ordination*, JEH V, 1954 (p. 125–138) p. 128 sq.

⁹ E. Lohse, *Die Ordinationen im Spätjudentum und im N. T.*, Berlin 1951.

sufficient emphasis to the enthronement. There is a terminological affinity between the Jewish and the Mandaean tradition. In early Christian texts there is little evidence for an episcopal throne or enthronement, but from Ignatius (Magn. 6:1) it may be concluded that the bishop had a throne (*προκαθήμενον τοῦ ἐπισκόπου*) and from the third century onwards there is plenty of evidence for it. There is every reason to believe that the Christian custom goes back to a Jewish tradition, to a 'seat of Moyses'.

B. The imposition of hands follows the enthronement. The term is *sum 'da*, corresponding to the general Syrian Christian *sim ida*. The same term is known from Jewish sources, although it seems likely that the Jews preferred another word, *semak*¹. In contrast to the Christian tradition there is no prayer said at the imposition of hands, which is rather in accordance with Rabbinic tradition and usage.

C. A kiss is exchanged between the *Rba* and the assisting priests² who should number at least seven. It is not certain if the postulant is also involved, but it seems likely that he is. A hymn is said:

"Blessed is this pure mouth
and blessed be this hymn.
Blessed is the *škinta* in which kings sit
from beginning to end³."

It should be noted that king is a term often used to denote a priest. It is not certain, however, if this is an 'original' use of the word, or if it was introduced in connection with the supposedly later addition of the coronation, Part III.

In Mandaean ritual the kiss does not play a great role, but it is observed in many more instances than Rudolph acknowledges⁴. In some texts reference is made to an important 'heavenly kiss'⁵ which is probably connected with the kiss here. It may also be noted that a kiss is exchanged according to the Manichaeans between the Primal Man and Mani at his ascension to heaven⁶. The relation between this Manichaean tradition, the Mandaean custom and a number of Gnostic practices, such as the *nymphon* of the Gospel of Philip, deserve careful study, as well as the Odes of Solomon⁷. At Jewish ordinations a liturgical kiss is unknown, but among the Rabbis the kiss has a religious, semi-liturgical significance, and in Christian ritual the liturgical kiss is as well known as its New Testament background.

¹ To the discussion see especially D. Daube, *New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, p. 224-246, and E. Ferguson, *Jewish and Christian Ordination*, Harv. Th. R. LVI, 1963, p. 13-19.

² P. 13. Text p. 42 r.

³ Ibid.

⁴ Rudolph II p. 207.

⁵ Rudolph II p. 208, a kiss "zwischen himmlischen Lichtwesen".

⁶ Rudolf II p. 208 and n. 8.

⁷ Ode 28.

It is not, however, found mentioned in ordination rituals such as that in *The Apostolic Tradition*, but a special emphasis is laid on the kiss exchanged at the mass when a bishop is consecrated¹.

The connections between the Mandaean central acts and the Jewish and Christian are obvious, but the problem is whether the Mandaeans drew from the Jews or from the Christians. A terminological study will help us to find a definite answer. More important is the fact that the Mandaeans and the Rabbis have the reverse order to that of the Church: enthronement, then imposition of hands, while the Christians, according to all evidence, have always begun with the imposition of hands. Another indication of Rabbinic influence is that the Mandaean and Rabbinic imposition of hands is performed in silence without a prayer, while there is no evidence for a similar Christian practice²; Christian ordination has always involved the imposition of hands accompanied by prayers. Thus the Rabbinic influence seems more likely. We should, however, be aware of a possible Jewish-Christian influence as well. In the Church of Jerusalem the chair of James was regarded as most important³ and so it might be postulated that the Jerusalem Church preserved the Jewish order in laying particular emphasis upon the enthronement. This must remain a hypothesis, but it should be born in mind, for, given suitable evidence, it would be possible to derive the central part of the Mandaean ordination from Christian sources, as well as the details mentioned above. The question of the origin of the kiss, whether Jewish or Christian, must here remain an open question.

III. The coronation section of the ritual, which is seen as so characteristic as to give its name to the whole ritual, consists of the putting on of the *taga*⁴ in connection with the imposition of hands with prayers, drinking of *hamra*, recitation of hymns with a number of further impositions of hands, blessing of the ring, etc. There are a number of reasons for which it can be suggested that this third part of the ritual did not belong to the original ordination rite. The hymns used at the coronation form a group which is characterized by the role played by Šišlam Rba, who is almost unknown in the other parts of the ritual, and indeed in other parts of Mandaean literature, with the exception of the so-called bannerhymns, and the wedding ritual, which, culminating as it

¹ *Qui cumque factus fuerit episcopus omnes os offerant pacis, salutantes eum, quia dignus effectus est.* Ed. Dix p. 6.

² In the Ap. Tradition is said about the consecration of bishop: "Let the bishops lay hands on him and the presbytery stand by in silence, and all shall keep silence praying in their heart for the descent of the spirit". Then one of the bishops shall lay his hand on the new bishop and say the consecration prayer. Then follows the kiss.

The moment of silence when all pray for the coming of the spirit resembles the Jewish and the Mandaean custom. But there is no evidence for the Mandaeans saying any prayer at all.

³ Eusebius, *Historia Ecclesiastica* VII 19 refers to the reverence shown to the chair of James at Jerusalem.

⁴ P. 13 sq.

does in a coronation, is closely connected with the ordination ritual¹. In the entire Mandaean literature there is no description of the entire rite, but there are plenty of references to crowns and crowning. It should be remembered that the putting on of the crown is necessary before any priestly function; it may be compared with the stole.

There is no Jewish or Christian ritual to compare with this in a similar context. If there is a relationship between the Mandaean ordination and Rabbinic and Christian rituals, the absence of a coronation in the latter may indicate the separate origin of the Mandaean coronation proper, and that it does not form a part of the original ordination order. One should also mention a very interesting hymn cycle, called the *kt azil* hymns after the initial words of each hymn, which make reference to the central acts but not to the coronation.

Since it is impossible to find any Rabbinic or Christian sources for the Mandaean coronation, one has to look elsewhere. There are a number of possible sources in the ancient near East, a region richly imbued with the theory and practice of the Sacred Kingship, and it may therefore seem quite arbitrary to indicate one possible source as against many. Nevertheless it may serve to show in which direction research should be directed.

In the Testament of Levi² a coronation ritual is described which Ludin Jansen³ interprets as the description of the coronation of the high-priest-king of Israel in Hasmonaeen times. The rite includes an anointing with holy oil, washing with pure water, a rather complicated investiture and a coronation with both a crown and a priestly diadem⁴. It is impossible to derive the entire Mandaean ordination of a *tarmida* from this ritual, but it may be suggested that in certain Jewish or Jewish Christian circles, when the Mandaeans were receiving inspiration from them, the method of crowning the Hasmonaeen priest-king still remained within living memory.

Rudolph⁵ supposes that the Mandaean ordination ritual was derived from 'Persian' sources, although he is aware of certain parallels among Jewish sources. "Auf Grund der von J. J. Modi and E. S. Drower aufgezeigten Parallelen aus dem persischen Bereich ist man geneigt, einen wesentlichen Import zur Ausgestaltung der mandäischen Priesterweihehandlung von daher anzunehmen. Doch sei erwähnt, daß die Ordination eines Priesters nach dem AT auch unter Waschungen vollzogen wird (wie der Tarmida mehrere Taufen erhält!)"

¹ See E. S. Drower, *Šarḥ d Qabīn d Šišlam Rba*, Rome 1950.

² Test. Levi VIII.

³ The coronation in the eighth chapter of Testamentum Levi. *La Regalia Sacra / The sacred kingship*, Suppl. Numen, Leiden 1959, p. 356–365.

⁴ Crown and diadem should be compared with the Mandaean crown and wreath used by the *tarmidas*.

⁵ II p. 304 sq.

The conclusion of this preliminary study of the rite is that the above-mentioned authorities must be revised. There is very strong reason to suppose that the Mandaean ordination of a *tarmida* is derived from late Jewish or Rabbinic sources. The central rites — enthronement, imposition of hands, kiss — are most easily derived from a Rabbinic background; if a Christian one, an order where the enthronement precedes the imposition of hands must be postulated. In some cases a Christian influence is acceptable, absolution, the washing of feet; in some both Jewish and Christian is possible, the washing of hands. The coronation, with its connected ceremonies, cannot be derived from any of the sources mentioned, namely Rabbinic or Christian. An influence from a late Jewish tradition such as that seen in the Testament of Levi is suggested. The ceremonial thus received was reinterpreted in a Gnostic way and here the genuine and often beautiful Mandaean hymns form the main part of the Mandaean contribution to the enrichment of the rite.

From what has been said, evidence for the Jewish background and Western origin of the Mandaean ordination may be seen, and also an example of Christian influence which date back to a time when the anti-Christian attitude was not so pronounced as it was during the Byzantine period, a time when Sunday was accepted as the Mandaean 'Sabbath'.

The Anaphora of *Apostolic Tradition* re-considered

M. A. SMITH, Wigan

The anaphora of *Apostolic Tradition* occupies a place of splendid isolation. Since the work of R. H. Connolly¹ over 50 years ago it has been generally thought to be the anaphora of the Roman church in the early years of the 3rd century. Although this assumption has recently been challenged by J. M. Hanssens² it is still widely held. While there was nothing similar to this anaphora to provide material for comparison, Connolly's view was not readily open to criticism. But with more texts available, a fresh look at the whole question of this anaphora is needed.

Apostolic Tradition, or the *Egyptian Church Order*, first reached prominence when Hauler³ published the ancient Latin version of it which occurs in the palimpsest Veronensis LV. It is worth noting that Hauler thought it was a Syrian work⁴, just as the other two contained in the same codex (the *Didascalia* and the *Apostolic Church Order*). No colophon exists now either in this MS or in any of the later versions to tell us what the original title was, and the ascription to Hippolytus was only gained as a result of the work of Achelis and then Connolly⁵. The title *Apostolic Tradition* was attached to this work because it occurs in the list of works on the headless statue discovered in Rome and believed to be a statue of Hippolytus⁶. The Paschal calendar also on the statue seems to be the main reason for thinking that the statue is of Hippolytus, and it should be noted that the lists of the works of Hippolytus in Eusebius and Jerome have few similarities with that on the statue, and neither contain the title *Apostolic Tradition*. But even when *Apostolic Tradition* was ascribed to Hippolytus of Rome, it remained a fact that all its influences were felt in the East. Dix notes this⁷ but does not comment on it. Yet short of making Hippolytus an Easterner visiting Rome, I have never come across any satisfactory explanation of this

¹ The so-called Egyptian Church Order and related documents, Cambridge, 1916.

² *La Liturgie d'Hippolyte*, Rome 1963.

³ *Didascalia Apostolorum fragmenta* etc., Leipzig, 1900.

⁴ Hauler, *op. cit.*, p. vii note 3.

⁵ Connolly describes and criticises the theory of Achelis, which made the Canons of Hippolytus the primary document, *op. cit.*, pp. 133–136.

⁶ See Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie Chrétienne*, 6, 2, pp. 2419–2435.

⁷ Dix, *Apostolic Tradition*, p. xlv.

strange fact. Yet if Hauler were right, and the work were Syrian, such a problem would not occur.

Until recently *Apostolic Tradition* was one of a very few works where the anaphora has no *Sanctus*. It has been suggested that the *Sanctus* has been excised¹, though this seems to me improbable. However, whether or not there was originally a *Sanctus*, in the form which we now possess there is no *Sanctus*. Apart from *Apostolic Tradition*, *Testamentum Domini* has an anaphora without a *Sanctus*, and Ambrose's *De Sacramentis* may also have described a rite without one, though this latter point is very uncertain. But we now have two more texts, both of which emanate from Syria, and both of which do not possess a *Sanctus*. Unlike *Testamentum Domini*, neither of these two new texts has any verbal links with the anaphora of *Apostolic Tradition*, and so may be considered as separate witnesses to the practice in certain parts of Greek-speaking Syria.

The first text is the *Anaphora of Epiphanius*, contained in a 14th century Sinai MS². It is one of a catena of passages directed against those who use an unmixed cup at the Eucharist. The liturgies of James and Basil, and Irenaeus Adv. Haer. V, 2, 2, (in a version following the Armenian) are quoted before the entry that concerns us. It is likely that an Armenian version intervenes between the present Greek and the original. Since Armenia derived most of its liturgical material from Syria we may safely assume that this originated from Syria too. The quotation of the anaphora is prefaced as follows: — "And the great Epiphanius, as if appearing as both apostle and prophet in the recent times (*ἐν τοῖς νέοις*), says in his spiritual service and mystagogy thus". There follows a long quotation of the anaphora. The first part is almost all concerned with praise of Christ, and it runs on without a break to the Institution Narrative. This is my translation of it. "It is worthy and just, O our God, to give thanks to Thee without ceasing for all Thy blessings which Thou hast given to us, first of all because Thou didst send Thy Holy Child to us from heaven, Him Who is the sharer of the throne of Thy kingdom, Thy co-eternal Son, God the Logos, Who coming at the end of days, taking our manhood the Logos became flesh not undergoing change, having through the Holy Spirit flesh and the soul with the mind of a man and all things of man apart from sin, not as if dwelling in a certain man, but God the Logos Himself completely made mortal, not changed in manhood, nor being two, but one King, one Christ, one Lord in Godhead and manhood, without confusion and without distinction believed of a divine and human nature in divine signs and human sufferings, when about to go to the voluntary and famous and life-giving death for us, taking bread on His holy and undefiled hands and showing it to Thee, God the Father, giving thanks, blessing, sanctifying, He gave to His disciples, the holy apostles, saying, Take, eat; this is my body which

¹ E. C. Ratcliff, *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 1, pp. 29–36, and 125–134.

² Sinai cod. Graec. 1699; ed. Garitte, *Le Museon*, vol. 73, pp. 297–310.

is broken for you for the remission of sins. Likewise after dining, taking the cup and mixing it from two elements, from the fruit of the vine and water, He sealed the cup of immortality and gave to His disciples, saying, Drink from it all of you; this is my blood of the new covenant that is poured out for you and many for the remission of sins". At the end of the Institution Narrative there is a break, and the quotation resumes in the middle of the Epiclesis, prefaced by, "and after a little he says again". Again I translate, "so that this bread having been changed may become the body of Christ, the divine body, the saving body of souls and bodies, and that which is mixed in the cup for the same blood of Christ, the blood of the new covenant, the saving blood it is to us, so that we may all share in Thy holy mysteries in the newness of the Spirit and not in the antiquity of the letter". Botte has already noted that some of the language used to describe Christ has a distinctly Chalcedonian ring about it¹. The words "not changed in manhood, nor being two, but one King, one Christ, one Lord in Godhead and manhood" presuppose the arguments over Christology of the first part of the 5th century. On the other hand, many of the distinctive Chalcedonian catch-words are missing, though they occur in later liturgies². The absence of arguments used at the Council in Trullo (692) would suggest a date before this for the writing of the anaphora. The opinion of Botte in the article mentioned is probably best, that the catena was composed between 450 and 692, and that here we have an ancient anaphora revised in the light of Chalcedonian orthodoxy while still retaining much of its old form. A close study of the section before the Institution Narrative fails to reveal any place where the *Sanctus* might have been, — in fact from "It is worthy and just" as far as the first "for the remission of sins" is one sentence! The use of *παῶν μὲν* early on would seem to preclude any omission in the quotation, although it prefaces the praise of Christ. Therefore we conclude that here we have an ancient Syrian anaphora which possessed no *Sanctus* and was mainly concerned in the first part with praise of Christ.

The second text has been known for some time, but as far as I know has not been the subject of close study. It occurs in the 17th homily of Narsai, in the middle of his description of the Eucharist. The question of whether or not Narsai wrote this homily does not affect this quotation, which I shall call the Dominical Eucharistia of Theodore. The writer³ has been dealing with the Last Supper and its place in the eucharistic rite that he describes. He digresses to talk of Christ giving thanks⁴. He introduces the quotation

¹ See Botte, *Le Museon*, vol. 73, pp. 311–315.

² E.g. mention of the virgin Mary, and use of *Θεοτόκος*; cf. liturgy of Basil (both recensions), Greek and Syriac liturgies of James.

³ Edited with English translation by R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai*, pp. 16–17.

⁴ Cf. Cyril of Alexandria (PG 72: 908–912), who says Christ gave us a type (*τύπος*) of thanksgiving at the Last Supper.

thus: — “That He gave thanks and blessed is written in the Gospel full of life; what He said the chosen apostles have not made known to us. The great teacher and interpreter Theodorus has handed down the tradition that our Lord spoke thus when He took the bread”. The mention of a tradition from Theodore of Mopsuestia immediately excites interest. When Connolly edited this homily he thought¹ that this might be a quotation from Theodore of Mopsuestia’s Book on the Mysteries referred to by ‘Abd’isho’. But no such quotation occurs in Theodore’s work as it now stands in its Syriac version in which it alone survives². Therefore the quotation comes from some other source, probably more ancient than Theodore, who is merely credited with passing it on. In the homily the words are put into Christ’s mouth, but very little alteration is needed to change them back into a passable eucharistic prayer similar in general shape to that of the *Anaphora of Epiphanius* or *Apostolic Tradition*. I will try to give an idea of what the original might have been.

“Of all glory and confession and praise is the nature of Thy Godhead worthy, O Lord of all; for in all generations Thou hast accomplished and performed Thy dispensation, as though for the salvation and redemption of men. And though they were ungrateful in their works, Thou in Thy mercy didst not cease from helping them. And that Thou mightest accomplish the redemption of all and the renewal of all, Thou didst take Jesus (me) of the nature of Adam, and Thou didst join Him (me) to Thee. And in Him (me) shall be realised the mysteries and types shown to just men of old. And because He has been (I have been) without blemish, and have fully performed all righteousness, by Him (me) Thou didst uproot all sin from human kind. And because He died (I die) without fault and without offence, in Him (me) Thou appointest a resurrection of the body for the whole nature”.

To this effect did the Son of the Most High make confession to His Father, and these words He spoke when He gave them His body and blood. “This, said He, is my body, which I have given for the debts of the world; and this again is my blood, which I have willed should be shed for sins. Whoso eateth with love of my body, and drinketh of my blood liveth for ever, and abideth in me and I in him. Thus be doing for my memorial in the midst of your churches, and my body and blood be ye receiving in faith. We are (be ye) offering bread and wine as He taught us (I have taught you), and do Thou (I will) accomplish and make them the body and blood. Body and blood do Thou (do I) make through the brooding and operation of the Holy Spirit”.

The amount of alteration is minimal, but the result is that we have once more an anaphora beginning with praise for Christ and redemption, without

¹ Connolly, op. cit., p. xlix.

² Ed. Mingana, Theodore on the Creed, Baptism and Eucharist, Woodbrooke Studies vol. 5 and 6.

a *Sanctus*, going straight on to the Institution Narrative and then having an Epiclesis for the conversion of the elements. Once more the similarity of shape is unmistakable.

A further note might here be added concerning the anaphoras of *Apostolic Constitutions* viii and the *Testamentum Domini*. Since the discovery of Theodore of Mopsuestia's *Catecheses* it has become clear that the rite there described is the one on which *Apostolic Constitutions* viii builds its eucharistic prayer. But at certain points purple passages are culled from other sources to embellish it. The Preface seems to have incorporated a prayer similar to those of Ap. Const. vii 33–38. The Institution Narrative and the part that follows seem to have been worked in without too much skill, borrowing heavily from *Apostolic Tradition*. I would suggest that here, as with the treatment of the *Didache* by Serapion and the *Der Balyzeh* anaphora, we have an ancient prayer taken into the modern rite of the time. Since one source is Syrian, it is reasonable to suppose that the other may be as well. *Testamentum Domini* has adopted a similar procedure, though its anaphora is based on a prayer like those of Ap. Const. vii 33–38 and has two modified slices of *Apostolic Tradition* inserted into it at two points. It is generally agreed that *Testamentum Domini* is Syrian, and I would suggest that its sources are Syrian too.

The sum of the argument is this. In the *Anaphora of Epiphanius* and the *Dominical Eucharistia* of Theodore we have two works where the eucharistic prayer has no *Sanctus* and possesses a general shape similar to that of the anaphora in the document known as *Apostolic Tradition*. The document *Apostolic Tradition* was also used to provide certain material for two other Syrian works, namely the *Testamentum Domini*, which also has an anaphora without a *Sanctus*, and *Apostolic Constitutions* book viii. Later versions of *Apostolic Tradition*, with one exception are all Eastern (Sahidic, Bohairic, Ethiopic, Arabic). The exception, the Latin version of Veronensis LV, is agreed to have been made from a Greek original, perhaps written in Syria. It is perhaps not without significance that the Verona library also possesses a Latin version of *Apostolic Constitutions* of similar date¹. Therefore, the most likely conclusion about the provenance of the untitled work we call *Apostolic Tradition*, drawn from the shape of the anaphora that it contains, is that it comes from Greek-speaking Syria at a fairly early but uncertain date.

¹ E. A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores*, vol. 4, no. 504. Veronensis LI. See also C. H. Turner, *J. T. S.* vol. 13, pp. 19–28. Veronensis LV, although sometimes said to be late 5th century, is palaeographically more likely to be 6th century; see Hauler, *op. cit.* introduction; E. A. Lowe, *Miscellanea Francisco Ehrle*, vol. 4, p. 59, dates the half-uncial hand to the 6th century. The earliest dated example of such a script is 510 A. D. (Lowe, *Codices Latini Antiquiores* vol. 1, no. 1).

St. Symeon the New Theologian and the Way of Tears

SISTER SYLVIA MARY C. S. M. V., Wantage

About thirty years ago the Archimandrite Lev Gillet suggested that the 'gift of tears' had not yet received the attention it deserved from the historians of christian spirituality¹. Few studies have been devoted to this subject, though it is mentioned by St. Augustine and other western writers, and in the east by many masters of the spiritual life. It has always been accorded a higher place in the east than in the west, probably because the east lays more emphasis on the affections and on the 'heart' as a vessel of the spirit. Though the eastern schools of spirituality are fundamentally in agreement on this matter, there are certain differences of approach.

A theology of tears might be formulated from the writings of Evagrius, Isaias of Scete, the pseudo-Macarius, John Cassian and John Climacus. Among mystical writers it is chiefly to be found in St. Symeon the New Theologian, whom Gillet regarded as 'the most original Byzantine mystic of the middle ages'². The elements of this 'theology of tears' are scattered throughout his writings, but here I will only deal with certain passages to be found in the *Catecheses* and the *Chapters*. His teaching on this matter was first received from his master, Symeon the Studite, though he would also have found much of it in the *Ladder* of St. John Climacus, which he studied very carefully before he entered the Studios monastery. He transmitted his teaching to his disciple Nicetas Stethatos.

St. Isaac the Syrian said that 'the fruit of the inner life begins with tears', for 'tears begin to flow when the birth of the spiritual child is near'. Now this was the experience of St. Symeon, which he mentions in the Catechesis on the vision of light given to a young man George, an account which is always considered autobiographical. When the vision passed, and he came to himself, he tells us that he was a 'prey to joy and amazement', 'he wept from the bottom of his heart and his tears were accompanied by sweetness'³. He had begun to enter that mysterious country which was his true home, for, as Isaac the Syrian says:

Here is the sign that you are approaching the borders of the mysterious country: when grace begins to open your eyes so that they see things in their essence it is then that your

¹ The Gift of Tears, in *Sobornost*, Dec. 1937.

² *Ibid.*

³ *Catéchèses*. Syméon le Nouveau Théologien (*Sources Chrétiennes*) Cat. XXII. 110, 111.

eyes begin to flow with tears, which run in streams down your cheeks, and the conflict of the senses is subdued within¹.

There are certain characteristic expressions of the Fathers which embody the various aspects of their experience: there is the gift of tears, the way of tears, the baptism of tears, and so on. The 'gift of tears' is an expression which shows that these tears are supernatural, and are not connected with human passions, but are a grace bestowed by God. They flow without strain or effort, without violent sobbing or contraction of the muscles. It is a gratuitous gift, dependent on the good pleasure of God. Though at first I meant to speak about this gift of tears in St. Symeon I later realized that in the writings to which I have had access the emphasis is rather on the *way* of tears, as something definitely to be desired and prayed for, though we shall see that he also speaks on occasion of the gift of tears granted to the faithful christian.

Symeon's most consecutive teaching on this subject is in his Catechesis IV on *Tears of Repentance*, where he begins with a discussion of the words of his master, Symeon the Studite, to the effect that one should 'never communicate without tears'². These words had evidently aroused astonishment in his hearers and much comment, and he sets out to show how it can be attained. He declares that those who do not weep day and night before 'Christ-God' will not be able to weep when participating in the divine mysteries³, and that those who think they cannot shed tears at the redoubtable mysteries show both ignorance and insensibility, for if they gave themselves to good works, to the fear of God in their hearts, they would not only weep when they participated in the divine mysteries, but would weep at all times⁴. It is because of the hardness of their hearts that they cannot weep when they communicate, and this hardness is a matter of the *will*: it is a definite choice⁵. He says it is purely a matter of choice whether a man becomes humble and given to compunction, or hard of heart and dry. God does not look on the outward man, or even on his exterior conduct, but on the contrite and humble heart, which is peaceful and full of the fear of God⁶. The fruit of prayer and reading, and of the divine Office, must flower in 'tears of repentance'⁷, and this fruit is also the much-coveted virtue of 'impassibility' (*ἀπάθεια*), of humility acquired with sweetness, and knowledge accompanied by wisdom of spirit.

Symeon says much about 'tears of compunction' — compunction which is the fruit of practice and the condition of 'fruits'. Furthermore, it is the 'producer and fashioner' of all virtues⁸. Now 'compunction' in the Greek denotes 'a prick or sting, both galling and stimulating; an urge to go for-

¹ Hom. 56.

² Cat. IV. 28, 29.

³ Cat. IV. 64, 65; 126—128.

⁴ Cat. IV. 350f.

² Cat. IV. 12.

⁴ Cat. IV. 43—46.

⁶ Cat. IV. 203—205.

⁸ Cat. IV. 404, 405.

ward'¹. Without it no soul will be purified². Nor is it possible for the soul to be purified from its stains without tears, any more than it is possible to wash a garment without water³. He goes on to show all that can be effected with tears and compunction, which eliminate all faults, lead to perfect freedom, and to the desire for those things which God has prepared for them that love him:

This is what the divine fire of compunction operates with tears, or rather, by tears; but without tears, as we have said, none of this will be produced in us or in anyone else⁴.

He declares that no man has once received the Holy Spirit, or contemplated God, or known his indwelling, or had him simply in his heart, without ensuing repentance, compunction, and 'continual tears, welling over from their source, a very deluge of tears which cleanse the house of the soul, wash it with dew, and refresh the soul which is seized and embraced by the inaccessible fire'⁵.

In his *Chapters* Symeon also says:

Compunction has two properties: that of water, by tears, which extinguish all the fire of the passions and purify the soul from stains; and that of fire, by the presence of the Holy Spirit, who vivifies, enlightens, embraces and warms the heart and inflames in it the love and desire for God⁶.

In both these places water and fire are brought together as the two properties in compunction.

Again, Symeon compares tears to water or rain which make a garden to bring forth vegetables, and without which all the gardener's work is in vain⁷. Here there is the twofold thought of those tears which come from our own efforts (like water), and the 'givenness' of tears (like rain). He declares there are no tears without penitence and no weeping without tears, but that the three are joined together and do not appear one without the other⁸. He also speaks of tears as the 'general' of the virtues, for the virtues without tears are like an army without a general, dispersed and unable to vanquish the enemy⁹.

In Catechesis II on *The Way to Christ by the Beatitudes* Symeon speaks of tears in connection with the illumination of the Spirit. There are, he says, multiple imprints of the energies of the Spirit in the soul, chief among them being 'humility', which is the most needful and the principal foundation of all virtues, and secondly 'affliction and the flow of tears'. He

¹ Sobornost. op. cit.

² Cat. IV. 410.

³ Cat. IV. 412.

⁴ Cat. IV. 439-441.

⁵ Cat. IV. 445-451.

⁶ Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres Théologiques, Gnostiques et Pratiques (Sources Chrétiennes No. 51) Ch. III. 12.

⁷ Cat. IV. 464-467.

⁸ Cat. IV. 494-498.

⁹ Cat. IV. 472-478.

declares that 'the consolation that comes to afflicted souls from the enlightenment of the Spirit is a visit of God'¹.

It is an inexpressible marvel that he whose eyes shed sensible tears washes his soul spiritually from the mud of faults; that that which falls to the ground burns and crushes the demons, and renders the soul free from the invisible bonds of sin².

And then he cries

Oh tears, you who spring forth from divine illumination, who open Heaven itself and procure for me divine consolation³!

Where there are abundant tears, there is true knowledge; there, too, the divine light breaks in. This, in turn, produces all the fruits of life for Christ: sweetness, peace, mercy, compassion, kindness, goodness, faithfulness and continence, joy in trials and so on. Penitence and tears purify the heart that it may see the divine light even here below, that is, Christ in his person, and possess him dwelling within, and, by his Spirit, nourishing and vivifying the soul⁴.

Now there are two ways of softening our hearts and leading them to illumination: the *active* 'hunger and thirst after righteousness' and the fulfilling of the commandments, on which Symeon laid great emphasis, and the *passive* acceptance of sufferings and humiliations. This latter aspect is exquisitely set forth in his Catechesis on 'Spiritual Inebriation', where he makes the comparison with a winepress, in which the grapes are trodden under foot of men and then crushed under a stone to make the liquid flow out. So the man who lives in the fear of God, and is trampled on by others, when all carnal sentiments of pride and vanity have been squeezed out of him, receives from on high 'holy humility', the 'very light and sweet stone' — in a spiritual sense — which waters the soul with floods of tears, makes the living water to spring up, cures the wounds caused by faults, washing the pus and ulcers from the soul, and . . . snow itself is less brilliant than, thanks to it, this man appears to be in his whole person⁵.

Symeon's biographer tells us that he shed torrents of tears⁶ and that those who were near him when he celebrated the divine Mysteries could not look on the splendour of his countenance: their eyes were dazzled by the rays darting from him, contracting as they do when one looks suddenly at the sun. The grace of the Holy Spirit transformed his body and made it practically inaccessible to human eyes during the liturgy⁷.

¹ Cat. II. 211, 212.

² Cat. II. 262—264.

³ Cat. II. 265.

⁴ Cat. II. 440—445 and Chapters III. 20.

⁵ Cat. XXIII. 220—224.

⁶ Un grand mystique byzantine: vie de Syméon le Nouveau Théologien (949—1022) par Nicéas Stéthatos. Texte grec inédit, publié avec introduction et notes critiques par le P. Irénée Hausherr, S. I. et traduction française en collaboration avec le P. Gabriel Horn S. I. (Orientalia Christiana, Vol. XII. Num. 45. Iulio et Aug. 1928. Pub. by Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma 128, 1928), ch. 32.

⁷ Ibid. ch. 33.

In the *Chapters* Symeon speaks again of tears which flow from illumination:

Suddenly raising his eyes and contemplating the nature of beings as he had never perceived them, a man shudders, and spontaneous tears gush forth from his eyes, tears without sadness, which purify him, and confer on him a second baptism, the baptism of which our Lord speaks in the gospel¹.

This baptism was for Symeon a *real* baptism, effective for the remission of sins and regeneration. He says:

In the first baptism water is the symbol of tears, and the oil of unction prefigures the interior unction of the Spirit, but the second baptism is no longer in figures of the truth, but truth itself².

He does not deny the efficacy of infant baptism, but insists always on the *conscious* reception and realization of divine grace.

There is also a most vivid account of the effects of illumination and tears:

When interiorly illuminated by the Holy Spirit a man cannot endure the sight, he prostrates himself, and shouts and cries, overcome with fear . . . He becomes like a man whose entrails are touched by fire; devoured by the flame, unable to endure the burning, he is as it were beside himself. But he sheds abundant tears which refresh him and fan the flame of his desire: then the tears become more abundant, and, purified by the flow, he shines with greater brilliance. Then, when wholly inflamed, he becomes like light³.

Speaking of those who have overcome the baseness of the body with much pain and sweat, so that they become light and spiritual: those who have gone 'To Christ by the Beatitudes' he writes:

When your eyes are purified by tears and you see Him whom no-one has seen, and from your soul bitten (*δακρομένης*) by his love you draw a song mingled with tears, remember me, and pray for my humble person, for you have attained to union with God and to a confidence in Him which shall never be confounded⁴.

¹ Chapters I. 35.

² Chapters I. 36.

³ Chapters III. 21.

⁴ Chapters I. 101.

The Ordination Masses in Vat. Reg. 316

J. D. THOMPSON, Oxford

In the first chapter of his major work on the Gelasian sacramentary Professor Chavasse argues that the ordination masses are a late addition to a seventh century Roman Gelasian book. He has such confidence in this conclusion that he begins the first part of *Le Sacramentaire Gélasien*, which is entitled *Additions majeures apportées au sacramentaires Gélasien, hors de Rome, à la fin du VIIe ou au début du VIIIe siècle*, with a chapter on the ordination masses¹. In this Chapter he compares the ordination masses in *Reginensis 316* and *Missale Francorum*, and shows that there is no direct dependence between these two books, but that both depend upon a common source. This source is called an intermediate source, and is distinguished from the more distant sources. The intermediate source was 'un rituel Romano-Gallican' which was composed from a variety of materials of both Roman and Gallican origin. It is assumed that this rite circulated as a single unit.

Having established the existence of 'un rituel Romano-Gallican', Professor Chavasse moves on to the second stage of the argument, and here he anticipates what he sets out to prove later in the book. He assumes that *Reginensis 316* was based upon a seventh century Roman Gelasian book. Since, he argues, the Gelasian sacramentary is basically a seventh century Roman book, and since the ordination material is derived from 'un rituel Romano-Gallican', it follows that the ordination material is a late addition to the Gelasian sacramentary.

The argument of Professor Chavasse, therefore, rests upon two foundations. 1. The hypothesis of a seventh century Roman Gelasian book and 2. The suggestion that the ordination masses in *Reginensis 316* and *Missale Francorum* depend upon a single source. It is doubtful if either of these foundations are unshakeable, but it is the second which will be examined in the present paper.

A comparison of the text of the ordination masses in *Reginensis 316*² and *Missale Francorum*³ shows that the number of readings peculiar to the

¹ A. Chavasse, *Le Sacramentaire Gélasien* (Tournai 1958), Chapter 1.

² See below Editions.

³ See below Editions.

two books rules out direct dependence. This conclusion is reinforced by further comparison with *Cambrai 164* and *Verona 85*. Since the two books, *Reginensis 316* and *Missale Francorum*, are not dependent upon one another, and since they have much common material, it follows that there must have been an intermediate source. So far one cannot fail to be convinced by the argument of Professor Chavasse. He is surely correct when he argues that the two books can be traced to common sources, but he hardly succeeds in establishing the existence of a single document. A close examination of *Reginensis 316* and *Missale Francorum*, far from providing convincing evidence that the two service books depended upon a single common source, provides hints that both depended upon a number of common sources, or upon a quantity of common source material.

Such a hint is found in the prayers of consecration for Bishops, Priests and Deacons. A comparison of *Verona 85*¹ and *Cambrai 164*² reveals that at one point at least there are two textual traditions. In the ordination prayers in *Verona 85* the words *hos famulos tuos* are consistently found in the plural, whereas *Cambrai 164* uses the singular form, *hunc famulum tuum*. In *Reginensis 316* the Verona pattern is to be found, whereas *Missale Francorum* follows the Cambrai tradition (with the exception of the mass for Bishops). These facts create a dilemma for those who suggest that *Reginensis 316* and *Missale Francorum* both derived their ordination material from a single source. If the source contained the words in the singular, why do they appear in the plural in *Reginensis 316*? If, on the other hand, the common source contained these words in the plural, why do they appear in *Missale Francorum* in the singular? If again the source was equipped with alternatives, and the words were to be found in singular and plural forms, an objection is found in the exception noted above. In the mass for the ordination of Bishops *Missale Francorum* uses the plural form. It would seem more probable that this variation existed in the writer's sources than that he forgot that he had decided to use the singular form.

A similar objection to the suggestion that there were alternatives is found in *Reginensis 316*. In the masses for the minor orders the words *hunc famulum tuum* are found in the singular. If the writer was faced with alternatives, surely he would have followed a consistent method and either have chosen the singular or plural form. As it is, in *Reginensis 316* the words are in the singular in the Minor orders, and in the plural in the Major orders.

In conclusion, therefore, it is suggested that the variation in text between *Cambrai 164* and *Missale Francorum* on the one hand, and *Verona 85* and *Reginensis 316* on the other, was caused by the existence of two textual traditions. *Reginensis 316* had access to one, the Verona tradition, whereas *Missale Francorum* had access to both, although for the most part it

¹ See below Editions.

² See below Editions.

follows the Cambrai tradition. (The single exception is the mass for the ordination of Bishops). This conclusion contradicts the notion that there was a single common source behind *Reginensis 316* and *Missale Francorum*.

Textual evidence against a common source is supported by the order of the material in *Reginensis 316* and *Missale Francorum*. If the two books depended upon a single common source, it is clear that one or both of the editors deliberately changed the order of the material. The order of the material in *Missale Francorum* is as follows.

1. Rubrics (*Statuta Ecclesiae Antiqua*)
2. Minor orders
3. Deacons
4. Priests
5. Bishops,

whereas in *Reginensis 316* the order is as follows

1. Priests
2. Deacons
3. Rubrics (*Statuta Ecclesiae Antiqua* etc.)
4. Minor orders
5. Bishops.

If the two books depend upon a common source, we have to assume that one or both of the editors deliberately re-arranged the order of the material. Is it not equally possible that the two books depended upon a number of common sources?

Although a comparison of *Reginensis 316* and *Missale Francorum* shows that there was considerable variation in the order in which the common material was used, further examination shows that there is some kind of order in the two books, and that the ordination masses were not arranged in a purely random manner. There is some kind of order in *Reginensis 316*, and it is totally unnecessary to suggest that the compiler of this book deliberately confused the pristine order of 'un rituel Romano-Gallican'. In the following paragraphs this order will be described.

The ordination masses in *Reginensis 316* fall naturally into three groups. The first group appears alone after the prayers for the Sabbath of the first month. This section contains the masses for the ordination of Priests and Deacons. The group appears in a perfectly logical position, since the rubric at the beginning of section XX reminds us that ordinations could be held in the first, fourth, seventh, or tenth months. This group is therefore to be distinguished by its place in *Reginensis 316*. It is separated from the rest of the ordination material.

The second and third sections of the ordination material are found together at the end of the first book of *Reginensis 316*. These groups are to be distinguished from the first group by their position in the sacramentary. They are to be distinguished from one another because they can be traced to different sources. Group two consists of material which is not to

be found in *Verona 85* and *Cambrai 164*, but which is to be found in *Missale Francorum*. This material is usually considered to be Gallican. The third group depends heavily upon a source which is also used by *Verona 85* and *Cambrai 164*. Group two contains material for the minor orders and a collection of rubrics, whereas group three consists of anniversary masses, and a mass for the consecration of Bishops.

Groups one and three are therefore dependent upon sources common to the three Roman service books, whereas Group two is not. Thus sources are the explanation for the arrangement of the material into three groups. Why else, for example, should the collection of rubrics for the ordination of priests and deacons, appear in a later part of the book than the masses with which they are concerned?

Since the three groups in *Reginensis 316* appear to be dictated by the sources from which the ordination material was derived, it seems probable that the ordering of the material in *Reginensis 316* is primitive and not late. In other words, *Reginensis 316* derived its ordination material from a number of sources, not from a single document. A comparison of *Reginensis 316* with *Missale Francorum* and the *Index of St. Thierry*¹ shows that the three groups can be distinguished in each of the three Mss. Although there are variations in the order and content of these groups, each group is autonomous. That is, (with a single exception), material from one group in one book is not to be found in another group in one of the other two. Comparative evidence therefore supports the view that the ordination material in *Reginensis 316* came not from one, but from a number of sources.

In the previous paragraphs attention has been drawn to the fact that the first group of ordination material in *Reginensis 316* is to be distinguished from the second and third groups by its position in the Ms. In the last section of this paper I wish to make a few comments on this first group.

An inspection of the Ms. of *Reginensis 316* in the Vatican Library shows that the numbering is confused. The editor divided his work into sections, and each section he numbered with a roman numeral. The confusion in the numbering suggests that it is quite possible that the editor was numbering the manuscript as he wrote. Since this was a complex task, he frequently forgot to number a mass or section, and on many occasions the number appears to be an afterthought. Sometimes it appears in the margin, sometimes at the end or in the middle of the title line, and on many occasions the writer does not bother to begin the new mass with a new line.

Having discovered that for the most part the numbering of the Ms. is confused, it is therefore surprising to find that the first fifty-two sections are numbered systematically. All the evidence points to the fact that these sections follow a pre-existent scheme of numbering. To cite but one example²

¹ Dom L. C. Mohlberg, R.E.D., Series Maior, Fontes IV, pp. 268-269.

² Taken from the ordination masses.

the number at the head of section XXIII is missing in the Ms., but the following section is correctly numbered XXIII. It seems more probable that this was an error of omission than a compensating error. These facts suggest that if there was a document behind *Reginensis 316* it very probably contained a large portion of the present first book. This portion did not however include the supplementary material at the end of book one.

If this hypothesis is correct the explanation for the division of the ordination masses into groups is quite simple. The first group of ordination material was already to be found in the pre-existent document, whereas the second and third groups were not. The editor of *Reginensis 316* copied the document in front of him, and then added extra material. He included the ordination masses in their original context, and added supplementary material at the end of book one. If this suggestion is correct then it is unlikely that the ordination material in *Reginensis 316* is 1. From a single document, 2. Added to a pre-existing book.

A comparison of the texts of *Reginensis 316* and *Missale Francorum* indicate that it is unlikely that the two books depend upon a single common source. This view is confirmed by the disorder in which the parallel material appears in *Reginensis 316*, *Missale Francorum* and the *Index of St. Thierry*. Further examination suggests that the material in *Reginensis 316* is in disorder because it comes from a number of sources.

The numbering of *Reginensis 316* suggests that there may have been some kind of document behind book one of *Reginensis 316*. The first group of ordination masses belonged to this document, whereas the second did not. This is the explanation for the division of the first group from the second and third groups.

In conclusion, therefore, it is suggested that if the first group of ordination masses are an inherent part of a pre-existent document, it becomes doubtful whether 1. There was a Presbyteral Gelasian and 2. Whether there was a seventh century Roman Gelasian mass book.

Editions

1. Dom L. C. Mohlberg, *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Fontes IV, Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae (Reginensis 316)*, Rome 1960. Ordinations pp. 24–29, 115–124, 199–200, 268–269 (*Index of St. Thierry*).

2. Hans Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urtext* (Cambrai 164), Münster 1921. Ordinations pp. 5–9.

3. Dom L. C. Mohlberg, *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Fontes II, Missale Francorum*, Rome 1956. Ordinations pp. 3–14.

4. Dom L. C. Mohlberg, *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Fontes I, Sacramentarium Veronense*, Rome 1954. Ordinations pp. 118 ff.

The Sacrament of Baptism and the Ascetic Life in the Teaching of Mark the Monk

K. T. WARE, Oxford

'Baptismal grace, the presence within us of the Holy Spirit – inalienable and personal to each one of us – is the foundation of all Christian life'¹. With such a statement as this, picked at random from the work of a modern Russian theologian, few would wish to disagree. But while the importance of baptism as the foundation of the spiritual life is generally acknowledged in theory, scarcely ever are the implications of this principle effectively worked out in practice. All too many modern works on spirituality contain no more than a few pages concerning the sacraments, and even if they speak in some detail about the eucharist, usually they accord to baptism simply a passing mention. Nor is it only modern authors who are to blame in this regard. Evagrius of Pontus, for example, in the course of his 153 chapters *On Prayer*² nowhere thinks it necessary to mention either the sacraments in general or baptism in particular.

But this neglect of baptism, if widespread, is not universal. Among the early ascetic writers of the Christian east, there is at least one notable exception: St Mark the Monk, more commonly – although less correctly – styled Mark the Hermit (*fl. ca.* A.D. 430)³. The mystery of baptism occupies an altogether dominating position in his thought. He sees the entire Christian life as nothing else than the progressive realization – the 'revelation' (*ἀποκάλυψις*), as he terms it – of the grace that we received originally when we were baptized:

¹ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London, 1957, p. 171.

² PG 79, 1165–1200.

³ Mark, although designated 'the Hermit' in printed editions since the sixteenth century, is normally called 'Mark the Monk' in manuscripts: and this last should definitely be regarded as his correct name. His works are to be found in Migne, PG 65, 905–1140; for the text of *Adversus Nestorianos*, see J. Kunze, *Marcus Eremita: Ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis*, Leipzig, 1895, pp. 6–30; also *Nova Patrum Bibliotheca*, ed. A. Rocchi and J. Cozza-Luzzi, vol. X, Rome, 1905, pp. 201–47. The text of Mark contained in Migne is often gravely inaccurate and should be used only with the greatest caution. When undertaking research on Mark, I found it necessary to prepare a provisional critical text, based on a selection of the Mss.; and it is this text that I have employed in the present paper. Significant divergences from the Migne text are indicated in the footnotes.

However much a man may advance in faith and attain to some good . . . he never discovers, nor can he ever discover, anything more than what he has already received secretly (*μυστικῶς*) through baptism . . . Christ, being perfect God, has bestowed upon the baptized the perfect grace of the Spirit. We for our part cannot possibly add to that grace, but it is revealed and manifests itself to us increasingly, the more we fulfil the commandments . . . Whatever, then, we offer to Him after our regeneration, was already hidden within us and came originally from Him, as Scripture says: 'Who knows the mind of the Lord? Who has been His counsellor? Who has first given something to God, and then will be repaid in return? For from Him and through Him and to Him are all things: to Him be glory for ever and ever. Amen' (Romans 11:34–36) ¹.

Such is Mark's basic position. The whole of the 'life in Christ' is already summed up and anticipated in baptism: and however far a man may progress in ascetic practice or mystical experience, he will never 'add' to baptismal grace, but will merely discover more and more fully what is already implicit in the sacrament.

How does Mark work out these ideas in detail, and how far does his teaching agree with that of other Patristic writers? There are two authors in particular whom it will be of value to take as a point of comparison: St Gregory of Nyssa and the Macarian Homilies. The comparison with Macarius is especially interesting, in view of the apparent Messalian affinities of the Homilies. Mark, although he never mentions the Messalians by name, is the anti-Messalian writer *par excellence*, and this is true above all of his work *De baptismo* ². It is natural, therefore, to expect a sharp contrast between Mark's view of baptism and that of the Homilies. As it turns out, however, there is a surprising amount that the two authors share in common.

Mark's predominant concern — and here his anti-Messalian preoccupation is clearly apparent — is to stress the *completeness* of holy baptism. The Messalians, if we are to trust the evidence of their opponents, maintained that baptism 'profits nothing' ³, or at best is gravely incomplete, acting like a razor which cuts the hairs but cannot root them up ⁴: it is our ascetic 'struggles' — more specifically, our continual prayer — that uproot sin and expel the indwelling demon ⁵. Against this, Mark insists repeatedly that baptism is *τέλειος*, 'perfect' or 'complete' ⁶, nor can our *ἀγῶνες*, our ascetic struggles, add anything to baptismal grace ⁷.

¹ *De baptismo* (PG 65, 1028 BC).

² On Mark and Messalianism, see I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique de messalianisme*, *Orientalia Christiana Periodica*, I (1935), pp. 328–60, especially pp. 340–6; E. Peterson, *Die Schrift des Eremiten Markus über die Taufe und die Messalianer*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, XXXI (1932), pp. 273–88.

³ Theodoret, *Haereticarum fabularum compendium*, IV. 11 (PG 83, 429 B).

⁴ Theodoret, *loc. cit.*; Timothy of Constantinople, *De receptione haereticorum*, proposition 2 (PG 86, 48 B).

⁵ Theodoret, *loc. cit.*; Timothy, *op. cit.*, proposition 3 (PG 86, 48 B); John of Damascus, *De haeresibus compendium*, 80, propositions 4 and 6 (PG 94, 729 AB).

⁶ *De bapt.* (985 C, 992 B, 992 D, 1005 A, 1008 C, etc.).

⁷ *De his qui putant se ex operibus iustificari*, 22 (933 B); *De bapt.* (1028 BC).

Mark describes this 'completeness' of baptism from three points of view, which may be summed up respectively in the terms *καθαρισμός*, *ἐλευθερία*, and *ἐνοίκησης*:

(i) Baptism confers *καθαρισμός*, purification. In consequence of the fall, all mankind has been placed 'under sin', *ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*¹. Even supposing that someone were free from all actual sin – and Mark argues, appealing to Romans 3:23, that this is in fact impossible – yet such a man would still be 'under the sin of the transgression' (*ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν τῆς παραβάσεως*)², and therefore he would need to repent, 'if not for his own sin, then for the sin of the transgression' (*καὶν μὴ διὰ ἑαυτοῦ, ἀλλὰ διὰ τὴν τῆς παραβάσεως ἁμαρτίαν*)³. The sacrament of baptism, and it alone, is able to release man from this condition of universal sinfulness. It cleanses man fully and entirely alike from original sin and from all actual and personal sin. After baptism there is nothing left behind, no 'residue' from the 'sin of Adam' (*ἐγκατάλειμμα τῆς τοῦ Ἀδάμ ἁμαρτίας*)⁴. Here Mark's view is in direct opposition to that of the Messalians, who taught that the indwelling demon – mankind's fatal inheritance from the fall – is not expelled by the sacrament of baptism, but continues to remain active within us.

(ii) Baptism confers *ἐλευθερία*, liberty. In consequence of the fall, so Mark holds, man has become liable to an inherited inclination towards evil. Although he is never actually *compelled* to sin⁵, yet as a result of Adam's transgression he is in a state of moral weakness and even enslavement (*δουλεία*)⁶, dominated by the 'passions of disgrace' (*πάθη τῆς ἀτιμίας*), a phrase Mark borrows from St Paul (Romans 1:26)⁷. As Mark puts it, error became more congenial to man, more characteristic of him, than truth: *ἦν αὐτῷ ἡ πλάνη οἰκειότερα τῆς ἀληθείας*⁸. Baptism delivers man from this inherited slavery, restoring to him the fullness and primal integrity of his free will, and liberating him from every kind of forceful pressure and evil domination. In Mark's words, 'After baptism neither God nor Satan forces the will by violence' (*τὸ γὰρ θέλημα μετὰ τὸ βάπτισμα οὔτε Θεὸς οὔτε σατανᾶς βιάζεται*)⁹. It is true that after baptism man is still subject to *προσβολή* or

¹ Adv. Nest., 8 (ed. Kunze, p. 11, l. 19f.); 18 (p. 19, l. 5). On Mark's doctrine of the fall, see K. Jüssen, *Dasein und Wesen der Erbsünde nach Markus Eremita*, *Zeitschrift für katholische Theologie*, LXII (1938), pp. 76–91; and the somewhat less satisfactory account in J. Gross, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas* (*Geschichte des Erbsündendogmas*, vol. II), Munich-Bale, 1963, pp. 158–65.

² De paenitentia, 10 (980 BC).

³ De paen., 12 (981 C). *καὶν μὴ διὰ ἑαυτοῦ: καὶ μὴ δι' ἁμαρτίαν* Migne.

⁴ De bapt. (992 C, 1013 A).

⁵ Adv. Nest., 29 (ed. Kunze, p. 28, l. 18): *οὐδὲν τῶν φυσικῶν ἀναγκάζει εἰς ἁμαρτίαν*. Compare De bapt. (1025 D).

⁶ De bapt. (988 C).

⁷ Ad Nicolaum, 9 (1041 D–1044 A).

⁸ Adv. Nest., 18 (p. 19, l. 16f.).

⁹ De bapt. (988 B). *μετὰ: καὶ* Migne.

'assault' from the devil, but then Adam was likewise so subject even before he fell: *προσβολή* is not itself sinful, but is simply an inevitable consequence of the fact that man is endowed with free will¹.

As before, Mark's standpoint is in clear contrast to that of the Messalians, for on the Messalian view the demon still remains within man after baptism, and is therefore still in a position to do him 'violence'. Mark's view differs also from that of St Augustine, for according to the Augustinian theory baptism frees us merely from the guilt of original sin, but not from all its evil effects: *concupiscentiae reatus in baptismo solvitur, sed infirmitas manet*²; *qui baptizatur . . . omni . . . peccato caret, non omni malo*³. Mark, on the other hand, would have regarded such teaching as a dangerous infringement upon the completeness of baptism. He is entirely uncompromising here. The sacrament, so he believes, restores man to the same position as Adam occupied before the fall; the newly-baptized is set by God in a second Paradise — 'the Paradise of the Church':

By the grace of Christ you have become a new Adam . . . The Lord came for our sakes and died for us; He delivered us from inherited death (*πατρικὸς θάνατος*); He cleanses us and renews us through baptism; He sets us in the Paradise of the Church; and He bids us eat from every tree that grows in Paradise — that is, to love all those who have been baptized in the Church⁴.

(iii) Thus far the effects of baptism have been described predominantly in negative terms, as a cleansing from sin and a deliverance from violence. But baptism has also a more positive aspect: it confers a divine *ἐνοίκησις* or indwelling. Through baptism Christ and the Holy Spirit make their home within us, entering into what Mark terms 'the innermost, secret, and uncontaminated chamber of the heart' (*τὸ ἐνδότερον καὶ ἀπόκρυφον καὶ εἰλικρινές χώρημα τῆς καρδίας*)⁵. It is precisely this baptismal indwelling that Mark has in mind when he claims that we can never 'add' to the grace of baptism. 'However much a man may advance in faith', he writes, '... he never discovers, nor can he ever discover, anything more than what he has already received secretly through baptism, that is to say, Christ. For it says, "All of you who were baptized into Christ, have put on Christ as a garment" (Galatians 3: 27). And Christ, being perfect God, has bestowed upon the

¹ De bapt. (1013 C, 1017 A—1020 A).

² Retractiones, I. xv. 2 (PL 32, 609).

³ Contra Julianum, VI. xvi. 49 (PL 44, 850—1).

⁴ De bapt. (1025 AB). For a somewhat different symbolical interpretation of the Paradise story, compare the introductory section to Macarius, Homily xxxvii. This introductory section, together with the homily that follows it, appear among Mark's works in certain Mss., and they are included in the printed edition of Mark published at Paris in 1563, as also in the Bibliotheca of Fronton du Duc (Paris, 1624). The introductory section on Paradise is missing, however, from the text of Homily xxxvii in the printed editions of Macarius, but it occurs in certain Macarian Mss., e.g., Vatic. gr. 694, f. 190r; Vatic. gr. 710, f. 74v.

⁵ De bapt. (996 C).

baptized the perfect grace of the Spirit'¹. Now for the Christian there can obviously be no experience higher than the encounter face to face with the Person of Christ: and this encounter is made possible specifically because Christ is *already* within our hearts from baptism, although at first we may be unaware of His presence. Our highest experience, then, is simply the full realization of the initial grace of baptism.

Over this, as over other matters, Mark stands in sharp opposition to the Messalians. In Messalian teaching the descent of the Spirit is not primarily associated with baptism, but is reserved to the climax and conclusion of the spiritual life. In Mark's teaching, by contrast, the gift of the Spirit is placed at the beginning of our Christian path, and not at the end: it is at our baptism that His descent occurs². For the Messalians, baptism effects at most a coexistence of good and evil within us, the devil still remaining – even after baptism – entrenched in the depths of our heart. But Mark believes that from the moment of our baptism there is an innermost, hidden chamber in our heart where Christ dwells: and to this inner chamber the devil and his temptations have no access³.

But it is one thing to have Christ and the Holy Spirit dwelling within us in virtue of our baptism; it is quite another thing to become directly and consciously aware of this divine presence. Here Mark draws a vital distinction, of key importance for the understanding of his ascetic theology. It is a distinction best expressed in a pair of terms that he uses, *μυστικῶς* and *ἐνεργῶς*. At baptism the fullness of grace and the indwelling presence of the Holy Spirit are given to us 'mystically' or 'secretly' (*μυστικῶς*)⁴; it is our aim as Christians to become aware of this grace 'actively' or 'clearly' (*ἐνεργῶς*, *ἐναργῶς*)⁵. Baptism, in other words, plants a seed of perfection within us; it rests with us to make that seed grow. While we cannot 'add' to the grace of baptism, God nevertheless demands a certain response on our side; and if we fail to make that response, although the Spirit will still remain present within us, we shall not *feel* His presence nor become *consciously aware* of His activity.

Such is Mark's scheme of the ascetic life: a progress from baptismal grace present *μυστικῶς* to baptismal grace experienced *ἐνεργῶς*. How, then, are we to pass from the first stage to the second? How are we to make this response that God requires? There is, Mark answers, one way and one way only: the 'fulfilment of the commandments' (*ἐργασία τῶν ἐντολῶν*) – one of

¹ De bapt. (1028 B). Partly quoted above, p. 442.

² De bapt. (1005 CD, 1008 D).

³ De bapt. (1016 D). Note especially the words τὰ ἐνδότερα αὐτῆς [τῆς καρδίας] καὶ ἀνενόχλητα ταμεῖα . . . ἐνθα οὐκ εἰσὶ πονηρῶν λογισμῶν ἄνεμοι.

⁴ De his qui putant, 56, 85 (937 D, 944 A); De bapt. (988 C, 993 B); Consultatio intellectus, 5 (1109 A). Mark sometimes uses other adverbs such as *κρυφίως*, *κρυπτῶς*, *ἀφανῶς*, *ἀδήλως*, *λεληθότως*.

⁵ De his qui putant, 55, 56 (937 CD); De bapt. (988 C, 1004 D).

Mark's favourite phrases. God has set us free through baptism: but having set us free, He requires of us obedience to what Mark terms 'the spiritual law' or 'law of liberty' (see Romans 7: 14; James 2: 12), in contrast to the law of the Old Covenant. Baptism and this law of liberty are integrally linked. 'Through baptism we have been cleansed,' writes Mark, 'and having been cleansed we have received commandments: he who fails to perform the latter has polluted the former'¹. As he puts it elsewhere, 'Holy baptism is perfect (τέλειον), but it does not make perfect him who does not perform the commandments . . . Faith consists not only in being baptized into Christ but also in performing His commandments'².

Not that by performing the commandments we 'add' anything to the grace of baptism, nor do we in any sense acquire 'merit': the gift of baptismal regeneration is essentially a free gift, and we cannot possibly repay God for it. This is a point on which Mark lays great emphasis, and for this very reason his works appealed in particular to the sixteenth century Lutherans. In Mark's words, 'We who have been counted worthy of the washing of regeneration do not offer good works by way of repayment (δι' ἀνταπόδοσιν), but in order to safeguard the purity conferred upon us'³. Yet although we cannot add to the grace of baptism, we must certainly labour for our salvation. God expects us to be fellow-workers, *συνεργοί*, with Him; and through this *συνέργεια* or co-operation with God we gradually discover the true implications of our baptism. In Mark's words, 'Through the commandments the grace given to us is actively revealed (ἐνεργῶς ἀποκαλύπτεται)'⁴.

Alongside the *μυστικῶς/ἐνεργῶς* distinction, Mark uses the term *πείρα* to describe this process of 'active revelation'. We must 'receive experience' of the 'mysteries' which were conferred on us at baptism:

All these mysteries we have received at our baptism, but we know it not. When, however, we condemn ourselves for our want of faith, and believe sincerely in Him by means of all the commandments, then we shall receive experience (*πείραν λαβόντες*) of these things within ourselves; and we shall confess that holy baptism is indeed complete and that the grace of Christ is invisibly hidden within us, but it awaits our obedience and our fulfilment of the commandments⁵.

Another word employed by Mark in this context is *πληροφορία*, together with its cognates. Thus he writes:

Everyone who has been baptized in an orthodox manner has received secretly (*μυστικῶς*) the fullness of grace. And thereafter he gains assurance (*πληροφορεῖται*) of this fact, according to his fulfilment of the commandments⁶.

On two occasions Mark speaks more explicitly of baptismal grace being experienced 'in full assurance and perception' (*ἐν πάσῃ πληροφορίᾳ καὶ*

¹ De paen., 12 (981 CD). For *ὁμοιοποιῶν* in Migne, read *ὁ μὴ ποιῶν*.

² De bapt. (985 CD).

³ De his qui putant, 22 (933 B).

⁴ De bapt. (1004 D). *ἐνεργῶς*: *ἐναργῶς* Migne and a few Mss.

⁵ De bapt. (993 C).

⁶ De his qui putant, 85 (944 A).

αἰσθήσει). In one such passage he observes that if 'we love God wit hall our heart and our neighbours as ourselves', then 'our heart and affections will be opened',

... and we shall find that the grace which was given to us secretly (*κρυπτῶς*) through holy baptism no longer works within us in an unseen way (*ἀδύλως*) but in full assurance and perception (*ἐν πάσῃ πληροφορίᾳ καὶ αἰσθήσει*), because we forgive our neighbour his offences¹.

It is extremely interesting that Mark the Monk should employ the formula *ἐν πάσῃ πληροφορίᾳ καὶ αἰσθήσει*, for it is a phrase associated with the Messalians². The fact that Mark, despite his anti-Messalian polemic, is yet willing to adopt such language, is an indication that he does not wholly reject the Messalians' point of view. He agrees with them that the climax of the Christian life should be a *conscious* experience – an active and immediate awareness of the presence of the Holy Spirit: in other words, he does not uphold a mystical theology of pure 'intellectualism', but admits an appeal to the feelings. He belongs in the last resort to what Fr Hausherr has termed the 'école du sentiment ou du surnatural conscient'³. Where he differs from the Messalians is in his recognition that, before this stage of conscious experience is reached, there is another stage during which grace exists within us unconsciously (*μυστικῶς*) – not as yet felt 'actively' (*ἐνεργῶς*), but none the less truly present. He sees what the Messalians failed to see: that the reality of grace is not simply coterminous with the conscious experience of grace. Mark's position is here closely parallel to that of Diadochus of Photice – another anti-Messalian who was not afraid to employ the Messalian phrase *ἐν πάσῃ πληροφορίᾳ καὶ αἰσθήσει*⁴. Both alike stand midway between the 'mystical materialism' of the Messalians and the 'intellectualism' of Evagrius.

How far is Mark's understanding of baptism and the ascetic life shared by Gregory of Nyssa and by the Macarian Homilies? Between Gregory and Mark there is a large measure of agreement. Gregory is, of course, a far more balanced and varied thinker than Mark: whereas Mark harps continually upon the single theme of baptism – to the virtual exclusion, for example, of the eucharist, which in the course of all his works is only

¹ Consult., 4 (1108D). Compare De bapt. (1004D), where Mark, quoting Ephesians 3:14–17, includes the words *ἐν πάσῃ πληροφορίᾳ καὶ αἰσθήσει*, which are not in fact to be found in the text of St Paul.

² See John of Damascus, De haeresibus compendium, 80, propositions 7 and 17 (PG 94, 729 B, 732 B). The phrase occurs also in the Macarian Homilies: e.g., x. 2 (ed. Dörries/Klostermann/Kroeger, l. 29); xxxvii. 7 (l. 83). *Πεῖρα* is also a characteristically Macarian term, sometimes used with *πληροφορία*: e.g., i. 12 (l. 261).

³ Les grands courants de la spiritualité orientale, *Orientalia Christiana Periodica*, I (1935), p. 126.

⁴ Century, 40 (ed. des Places, p. 108, l. 15), 44 (111. 1), 68 (129. 7), 90 (150. 21; 151. 11), 94 (156. 15); compare 91 (152. 10) and 95 (157. 18).

mentioned twice¹ — Gregory covers an incomparably wider field. But Mark's basic intuition of the Christian life as the 'revelation' of baptismal grace is in itself wholly acceptable to Gregory. According to Fr Daniélou, in Gregory's ascetic teaching 'the beginnings of the spiritual life are the expression of the grace of baptism and prolong it. Nor is this true simply of the beginnings . . . The spiritual life as a whole is nothing else than the realization of the initial grace of baptism'². Such also is the conviction of Mark.

But at the same time there is a difference of emphasis between the two writers. Gregory does not go so far as Mark in his view upon the completeness of holy baptism. For Mark, as we have seen, the newly-baptized is restored to the status of Adam before the fall. At times, it is true, Gregory seems to maintain the same, as when he states that baptism 'restores man to that original beauty which God, the best of artificers, impressed upon us'³. But elsewhere he qualifies this, arguing in the *Catechetical Oration* that the waters of baptism bring about 'not a complete effacement, but a kind of break in the continuity of evil' (οὐ μὴν τελείως ἀφανισμόν, ἀλλὰ τινα διακοπήν τῆς τοῦ κακοῦ συνεχέας)⁴. It is wrong to imagine that 'the evil vanishes altogether from our nature' at the moment when we are baptized⁵: for this is something that can only be achieved gradually, through continuous ascetic struggle. Nor does Gregory stop here. He also claims that if the required moral change is not apparent in the baptized — if, that is, we do not fulfil the commandments but continue to act after baptism just as we did when unbaptized — then in that case we are 'only seemingly and not really regenerate'⁶:

. . . If, when the washing of baptism is applied to the body, the soul does not cleanse itself from the stains of the passions, but our life after initiation continues to be the same as it was before — then, though it may be a bold thing to say, yet I will say it without shrinking: in such cases the water remains water, since the gift of the Holy Spirit is nowhere manifested in what has taken place (ἐπὶ τούτων τὸ ὕδωρ ὕδωρ ἐστίν, οὐδαμῶς τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιφανέσης τῷ γιγνομένῳ)⁷.

Mark for his part was anxious to avoid such language, which he felt could too easily be misunderstood in a Messalian sense. Just as strongly as Gregory, he believed in the necessity for intense ascetic effort after baptism; but even where such effort is lacking, baptism itself is in no way incomplete.

¹ De bapt. (1001 A); Adv. Nest., 23 (p. 24, l. 6f.).

² Platonisme et théologie mystique, 2nd ed., Paris, 1953, p. 34.

³ Hom. in diem luminum (PG 46, 577 C—580 A; ed. Jaeger/Gebhardt, p. 222, l. 15—17).

⁴ Or. cat., 35 (ed. Srawley, p. 134, l. 11—13). Compare Vita Moys., II (ed. Jaeger/Musurillo, p. 128, l. 1—2): ὁ μὲν θάνατος ὁ ἐκ τῶν δηγμάτων καλύπεται, αὐτὰ δὲ τὰ θηρία οὐκ ἀφανίζεται, θηρία δὲ λέγω, τὰς ἐπιθυμίας.

⁵ Or. cat., 35 (ed. Srawley, p. 135, l. 4—5).

⁶ Or. cat., 40 (ed. Srawley, p. 159, l. 10).

⁷ Or. cat., 40 (ed. Srawley, p. 160, l. 15—p. 161, l. 1). Compare Nilus, Epp. II. 223 (PG 79, 316 D) and III. 8 (369 C) on those who are baptized ψιλῶ ἴδωσι, οὐ μέντοι καὶ πνεύματι ἁγίῳ.

No subsequent shortcomings on man's side can retrospectively impair the plenitude of God's baptismal gift, although certainly our moral failings after baptism prevent us from experiencing consciously the effects of the sacrament.

In contrast, then, to Mark's view of the newly-baptized as another Adam set in Paradise, Gregory approximates more closely to the Augustinian position: without sharing, of course, all Augustine's notions regarding the fall and *concupiscentia*, Gregory seems prepared to affirm that Adam possessed in Paradise a *donum integritatis* which is not bestowed on the newly-baptized. A similar approximation to the Augustinian way of thinking may be discerned in Diadochus of Photice, whose attitude to the spiritual life is in general closely parallel to that of Mark, but who on this particular point differs from him. Diadochus teaches that baptism frees us from the 'defilement of sin' (τὸν ἐκ τῆς ἁμαρτίας ὄπλον) – what Augustine termed the *reatus* – but it does not remove that 'duality of the will' (τὸ διπλοῦν τῆς θελήσεως), which Adam acquired as a result of the fall and which all his descendants inherit from him: this duality is eliminated only by prolonged ascetic effort¹. An analogous view is put forward in the Macarian Homilies, although here of course the question of Messalian influences arises: according to the Homilies, mankind acquired a 'veil of the passions' (κάλυμμα τῶν παθῶν) in consequence of Adam's disobedience, and this apparently still persists after baptism².

Here, then, is a difference between Mark and Macarius over the nature of baptism: how, more generally, do the two authors compare in their attitude to the sacrament? It might be thought, at first sight, that they are almost diametrically opposed. Mark sets baptism at the very centre of his ascetic theology: Macarius, in the standard collection of fifty-seven Homilies, only once refers clearly and specifically to sacramental baptism³, and even this passage could be interpreted in a Messalian sense. Elsewhere in the fifty-seven Homilies, when Macarius speaks of being 'born from on high by the Spirit', of the 'seal of the Spirit', and of 'baptism with fire and the Spirit', it does not seem to be sacramental baptism that he has in mind, but some more advanced stage of 'spiritual' baptism⁴.

Yet if other material besides the fifty-seven Homilies is taken into account, the contrast between Mark and Macarius is less startling. In the

¹ Century, 78 (ed. des Places, p. 136, l. 18–20).

² Neue Homilien des Makarius/Symeon, I (ed. Klostermann/Berthold, pp. 20–21). Macarius is referring here to οἱ ἀναχωρήσαντες τοῦ κόσμου καὶ γνησίως λόγον Θεοῦ ἐπακούσαντες, by which presumably he means baptized Christians.

³ Hom. xv. 14 (l. 189).

⁴ See Hom. iv. 6 (l. 108f.), v. 12 (l. 468), xvii. 7 (l. 98f.), xxvi. 23 (l. 308f.), xxvii. 17 (l. 243f.: this may possibly refer to sacramental baptism), xxxii. 4 (l. 66), xliii. 3 (l. 53), xlvii. 1 (l. 11), li. 3 (ed. Marriotti, Macarii Anecdota, p. 23, l. 3), lii. 3 (p. 26, l. 9), lii. 6 (p. 27, l. 18–20).

Great Letter Macarius insists that the Paraclete is bestowed at the moment of baptism (ἀπὸ τῆς τοῦ βαπτίσματος ὥρας)¹; and in the *New Homilies* of Type III, edited by Klostermann and Berthold, he is at pains to underline the 'completeness' of the baptismal 'talent':

In possessing the pledge (ἀρραβῶνα) of baptism, you possess the 'talent' in its completeness (τέλειον), but if you fail to work with it, you yourself will remain incomplete (ἀτελής); and not only that, but you will be deprived of it².

Mark would not have written 'you will be deprived of it', for he believed that the baptismal consecration could never be wholly lost: but for the rest his own position is closely parallel. 'The grace within us is complete (or perfect),' he writes, 'but we are incomplete (imperfect), because of our failure to perform the commandments' (τελεία μὲν ἐν ἡμῖν ἔστιν ἡ χάρις, ἡμεῖς δὲ ἀτελεῖς διὰ τὴν τῶν ἐντολῶν ἔλλειψιν)³; 'Holy baptism is perfect (τέλειον), but it does not make perfect him who does not perform the commandments'⁴.

The parallels are still more striking in passages from two homilies still unpublished, which are summarized by Dörries⁵ and which I have consulted in manuscript at the Vatican: B 25 (Vatic. gr. 694, ff. 152v–153r); B 43 (Vatic. gr. 694, ff. 206v–207r: compare also A 22, in Vatic. gr. 710, f. 138r). In B 43 Macarius argues that the indwelling presence of the Spirit, conferred at baptism, is something of which we are initially unconscious. The Spirit's working is at first so slight that a man 'is ignorant of His activity' (ὥς ἀγνοεῖν τὴν ἐνέργειαν), but then gradually His ἐνέργεια increases and begins to manifest itself openly (κατὰ βραχὺ εἰς ἀξίησιν καὶ φανερώσιν ἔρχεται). So Macarius concludes:

Our baptism is true and steadfast, and it is from this source that we receive the life of the Spirit; and if we abide and make progress in all the virtues, with all eagerness and exertion, the Spirit will increase and is revealed in us, making us perfect in His own grace⁶.

Here Macarius agrees with Mark in teaching that the gift of the Spirit, conferred in baptism, constitutes the basis of our spiritual life: 'it is from this source that we receive the life of the Spirit'. Our ascetic progress, according to this homily, is to be viewed as an increasing 'revelation' of this baptismal grace of the Spirit: He 'will increase and is revealed in us' (ἀξίει καὶ φανεροῦται ἐν ἡμῖν), depending on our own advancement in the

¹ Ed. W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature*, Leiden, 1954, p. 236, l. 8. The whole passage on baptism, pp. 236–8, contains nothing specifically Messianic in tendency.

² *Neue Homilien des Makarius/Symeon*, xxviii. 3 (p. 166, l. 13–15).

³ De bapt. (1005 A). ἐν ἡμῖν om. Migne | ἀτελεῖς: οὐ τέλειοι Migne.

⁴ De bapt. (985 C).

⁵ H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien* (Texte und Untersuchungen, 55. 1), Leipzig, 1941, pp. 202–5, 235–7.

⁶ Vatic. gr. 694, f. 207r.: ἀληθὲς ἡμῖν καὶ βέβαιον τὸ βάπτισμα, καὶ τὴν ζωὴν τοῦ πνεύματος ἐκείθεν λαμβάνομεν καὶ ἐμμενόντων καὶ προκοπόντων ἐν πάσαις ἀρεταῖς, ἐν πάσῃ σπουδῇ καὶ ἀγῶνι, αὐξεῖ καὶ φανεροῦται ἐν ἡμῖν, τελειοῦν ἡμᾶς ἐν τῇ ἰδίᾳ χάριτι.

virtues. Possibly Mark would object to the term *αἰεῖ*, for he insists that man cannot 'add' to the grace of baptism: what increases is not the presence of the Spirit as such, but our awareness of His presence. But Macarius' other verb *φανεροῦται* corresponds exactly to Mark's notion of a gradual *ἀποκάλυψις* of baptismal grace through the fulfilment of the commandments.

In B 25 Macarius again presupposes a progress from an 'unconscious' to a 'conscious' presence of grace. At the start the Spirit is present 'invisibly' (*ἀοράτως*), so that at first the soul does not feel His activity *ἐν δυνάμει καὶ πληροφορίᾳ*; then slowly He is revealed, until at last the soul experiences Him *ἐνεργῶς καὶ πεπληροφορημένως*¹. Here Macarius makes precisely the same distinction as lies at the heart of Mark's ascetic theology, between grace present *μυστικῶς* and grace experienced *ἐνεργῶς*; he admits, that is to say, an *unconscious* working of the Spirit and clearly rejects the Messalian assumption that the reality of grace is to be identified with the conscious experience of grace.

It would be wrong to press the parallels between Mark and Macarius too far. At the present stage of Macarian studies it is not fully clear how far there exist different strata of material in the Homilies, some more and others less definitely Messalian; and so it is difficult to judge whether homilies such as B 25 or B 43 have been revised in an orthodox sense and deliberately interpolated. But, taking these two homilies at their face value, we find that Macarius deviates markedly from the extreme Messalian view of baptism and approaches surprisingly close to Mark and Diadochus.

Mark's works have always remained standard reading in the monastic tradition of the Christian east; and it is interesting to note how two writers in the Hesychast movement — some nine centuries or more after Mark's own day — reproduce almost exactly his teaching upon baptism and the ascetic life. St Gregory of Sinai (1255–1346), the elder contemporary of St Gregory Palamas, speaks of the purpose of the Christian life as being, quite simply, to discover 'the activity (*ἐνέργεια*) of the Holy Spirit which we received secretly (*μυστικῶς*) in baptism'². Still more striking is the testimony to Mark's influence in the *Century* of Kallistos and Ignatios Xanthopoulos (14th century), one of the most popular and balanced summaries of Hesychast teaching. The authors take as their starting point and foundation precisely the sacrament of baptism: 'The aim of the Christian life is to return to that perfect grace of the Holy and Life-giving Spirit, which was given to us from the beginning in divine baptism . . . We receive divine grace as a gift in holy baptism; and after obscuring this grace with the passions we restore it to its primal purity by fulfilling the command-

¹ Vatic. gr. 694, f. 152 v.

² *De quiete et oratione*, 3 (PG 150, 1308 AB).

ments'¹. Both Gregory and the Xanthopouloi refer explicitly, in this connection, to Mark's treatise *De baptismo*. It is a pity that, unlike the Hesychasts, western spiritual writers have so entirely neglected this incoherent yet perceptive work of St Mark the Monk.

¹ Century, 4 and 6 (PG 147, 637 D, 641 C).

The Ceremonies of Initiation in the *De Sacramentis* and *De Mysteriis* of S. Ambrose

E. J. YARNOLD S. J., Oxford

This paper is a commentary on the ceremonies of initiation described in S [Ambrose, *De Sacr.*] and M [Ambrose, *De Myst.*]¹. It will appear that S. Ambrose often hints at ceremonial details which he does not explicitly describe. I shall suggest that, once S. Ambrose's allusive style is understood, evidence will be recognized for ceremonies not generally believed to exist at this time in Milan. This method will probably seem tenuous and wishful. I should like, therefore, to begin by taking a ceremony out of its proper order, because it is an instance in which the method can be proved to work.

1. The White Garment

The early practice of clothing the newly-baptized in a white garment is attested clearly by Cyril of Jerusalem², Theodore³ and Chrysostom⁴ in the East, and by John the Deacon⁵ (Rome) and Gregory of Tours⁶ in the West.

We would therefore not be surprised to find that, although S contains no direct mention of the ceremony, it does contain two apparent allusions. First, when S. Ambrose describes the approach of the newly-baptized to the altar, he imagines the angels repeating the question from Canticles:

¹ I regard the thesis that S (*De Sacramentis*) and M (*De Mysteriis*) are both works of S. Ambrose to have been proved by G. Morin, *Revue Bénédictine* 11 (1894) 339 ff., O. Faller, *Ambrosius der Verfasser von De Sacramentis*, *ZKTh* 64 (1940) 1–14, 81–101, and R. H. Connolly, *The Ambrosian Authorship of the Six Books de Sacramentis* (1940, an unpublished MS in the Bodleian Library, Oxford). S is the collection of sermons taken down by a stenographer as they were preached, and published without revision, probably without S. Ambrose's knowledge, perhaps posthumously; M is the version S. Ambrose revised and shortened for publication.

For a commentary on the ceremonies, cf. B. Parodi, *La Catechesi di Sant' Ambrogio* (Genova 1957), pp. 71–82.

² *Myst. Cat.*, 4. 8.

³ *Cat. Hom.* ed. Tonneau, 14. 26.

⁴ *Cat. Bapt.* (ed. Wenger, *SC* 50), 4. 3 ff, esp. 18.

⁵ *Ad Senarium*, 6 (PL 59. 403).

⁶ *Hist. Franc.*, 5. 11. (PL 71. 526).

'Who is this who has come up from the desert dressed in white'?' The question would have little relevance except in connection with the white garment. Secondly, S. Ambrose later returns to the theme of the approach to the altar and exclaims: 'The Church delights at the redemption of many and rejoices with spiritual exultation that her white-clad family (*familiam candidatam*) stands at her side'².

We might therefore feel justified in concluding from the liturgical practice in other churches and from these hints that the white garment was given to the newly-baptized in S. Ambrose's Milan. In fact we have certain confirmation: the ceremony is described explicitly in M³. After describing the foot-washing Ambrose continues: 'After this you received white garments'. In this instance at least the validity of the method I propose to adopt is justified.

It is surprising that it is M, not S, that contains the direct description of the ceremony. Usually the opposite is true, for M, the published work, must not reveal secrets. The most likely reason for the lack of direct mention in S is a simple lapse of memory. The haphazard order of S⁴ shows that S. Ambrose was not even speaking from notes, and therefore would easily omit a detail. Another possible explanation is an omission by the shorthand-writer who took the sermon down as it was being preached.

2. The Opening (S 1. 2-3; M 3-4)

As S. Ambrose describes this ceremony in S and M, the bishop touches the neophyte's ears and nostrils, repeating the words that Christ spoke over the deaf and dumb man, *Effetha, quod est adaperire*⁵.

S. Ambrose's delicacy, not to say prudery, is immediately apparent. Why, he asks, does not the bishop imitate Christ and touch the candidate's mouth? Because, he replies, it would not be decent for him to touch the mouth of the women who were being baptized. Recently a perceptive biographer of S. Augustine has found good reason to speak of S. Ambrose's 'feminine intensity'⁶.

It is arguable that S. Ambrose's sensibilities lead him to preserve a discreet silence over one of the details of the ceremony. With what did the bishop touch the neophyte's nostrils and ears? What appears to be the earliest account of the rite, that of the *Apostolic Tradition*⁷ in third century Rome, makes no mention of an unguent, and the Gregorian Sacramentary⁸

¹ Cant 8. 5 (LXX), quoted in S 4. 5-6.

² S 5. 14.

³ M 34.

⁴ Cf. S 2. 12: *Non tenemus ordinem*.

⁵ Mk. 7. 34.

⁶ Peter Brown, *Augustine of Hippo* (London 1967), p. 83.

⁷ . . . *cum signaverit frontem, aures et nares eorum, suscitabit eos*, Ap. Trad. (Botte) 20, p. 44.

⁸ Wilson p. 54.

is equally silent. But Maximus of Turin¹ provides evidence that oil was used in his see in the early 5th century, and John the Deacon describes the same usage in Rome some hundred years later². The Gelasian Sacramentary³, the 12th-century Roman Ordo XI⁴, and 12th- and 13th-century Ambrosian liturgical books⁵ lay it down that the nostrils and ears should be touched with spittle, thus prescribing a still closer imitation of Christ's action.

About the 7th century a totally different ceremony was introduced with the same name *apertio aurium*⁶. This replaced in many churches the *apertio* that S. Ambrose described. We are therefore left with little material to trace the evolution of the earlier *apertio*. It would be a neat solution if one could trace a progress from a mere touch of ears and nostrils, to the use of oil and finally to the more Christ-like use of spittle; but the facts do not fit into this neat pattern.

Accordingly it is difficult to decide whether Ambrose said nothing about the material used in the *apertio* because no material was used or because he was preserving a bashful silence about the use of spittle. Dom B. Botte points out⁷ that, in describing Christ's action in healing the deaf mute of Mark 7, S. Ambrose again says nothing about spittle, and Botte hints that the saint makes this omission because the detail in the gospel is irrelevant if saliva was not used in the *apertio*.

This argument is unconvincing. When S. Ambrose discusses the healing of the blind man in John 9, he again omits the use of spittle, this time even in a direct quotation from the gospel⁸, although there can be no connection with the *apertio* here. Therefore the reason for the omission from both gospel passages is probably the same: delicacy, the same delicacy which makes him recoil from touching a woman's mouth.

Therefore when S. Ambrose describes the *apertio* with no mention of spittle, it is unsafe to conclude from his silence that it was not in fact used. As the pattern of liturgical evolution has been seen to offer no guidance, we must be content to leave this point undecided.

3. First Anointing (S 1. 4)

The baptismal anointings are difficult to classify. This is due partly to the fact that the Fathers do not agree among themselves about the effects they ascribe to the various anointings; partly to the ambiguity of such

¹ De Baptismo, 1 (PL 57. 772).

² Ad Senarium, 4 (PL 59. 402).

³ Wilson p. 79.

⁴ Andrieu n. 85.

⁵ Magistretti ii. 144; iii. 467.

⁶ B. Botte, 'Apertio Aurium', RAC 1. 487ff.

⁷ Ambroise de Milan, Des Sacraments, Des Mystères (SC 25 bis), pp. 25-26.

⁸ S 3. 11.

terms as *consignatio*, which may or may not imply the use of oil; and partly to the diversity of practice in different churches.

However, for the sake of reference it is useful to distinguish three anointings, without of course claiming that they were all present in all rites:

- (1) A first, pre-baptismal anointing, sometimes of the whole body, with olive-oil for the purpose of exorcising and strengthening;
- (2) A post-baptismal anointing with chrism to confer the Holy Spirit.
- (3) Another anointing, the position of which varies, as does its purpose. In some churches olive-oil is used, in others chrism.

In the first anointing, as described in S, the whole body appears to be treated. For it is the anointing of an athlete¹, and the need of the services of a deacon as well as a presbyter² suggests that the ceremony is complicated and even messy. Similarly in Cyril's Jerusalem the whole body was anointed³. The wording of the *Apostolic Tradition* suggests this too, as the candidates have already stripped for baptism before the anointing: 'They will take off their clothes . . . let him anoint him . . . and in this way he hands him over naked to the bishop or presbyter who stands by the water to baptize him'⁴.

It is typical of S. Ambrose's delicacy not to mention either the stripping or the fact that the whole body is anointed. Cyril⁵ and Chrysostom⁶ have no such inhibitions; they both comment on the surprising fact that the candidates, though naked, were not ashamed: they have returned to primitive innocence.

There is no mention whatever of this first anointing in M. As will be seen the second anointing receives only indirect mention in M, the third anointing, if it existed, no mention at all. The omission here seems systematic: the motive must be secrecy.

The purpose of this first anointing in S is to confer strength for the Christian's struggle in this world: the connection with exorcism is apparent, though not so clear as in the *Apostolic Tradition*. Cyril also shows an indirect connection between this rite and exorcism: the purpose of the rite is to give the neophyte a share with Christ, the true olive, as well as to destroy the traces of sin and the power of the devil⁷.

¹ *Unctus es quasi athleta Christi, quasi luctam huius saeculi luctaturus . . . Ubi certamen, ibi corona* (S 1. 4).

² *Occurrit tibi levita, occurrit presbyter* (S 1. 4).

³ *Myst. Cat.*, 2. 3.

⁴ Botte 21, pp. 44 and 46.

⁵ *Myst. Cat.*, 2. 2.

⁶ Papadopoulos-Kerameus 3. 8, pp. 173–4. Elsewhere S. Ambrose is not so reticent; cf. In Ps 61 enarr., 32 (PL 14, 1180).

⁷ *Myst. Cat.*, 2. 3.

4. Renunciation (S 1. 5; M 5)

Cyril of Jerusalem's rite of the renunciation of the devil is elaborate. The candidate faces west and addresses to Satan the words of renunciation: "I renounce you Satan and all your works and all your pomp and all your service"¹. He then turns from the darkness of the west, which symbolises Satan, to the East, the source of light, which stands for Christ, and makes an act of faith². This act of faith becomes in the Antiochene liturgy of Chrysostom³ and Theodore of Mopsuestia⁴ an explicit act of adhesion to Christ. St. Jerome, describing presumably the Palestinian usage, gives a description similar to Cyril's, though the adhesion to Christ is made a little more explicit⁵.

Ambrose's description is much less detailed. In S he describes a triple renunciation by question and answer and nothing more. In M regard for secrecy leads him to quote the renunciation only in indirect speech, but he adds the detail that the candidate faces the devil to renounce him and then turns to the East to face Christ⁶. Here again we catch Ambrose hinting at two ceremonial details:

- (1) the candidate must have made his renunciation facing West;
- (2) when the candidate faced Christ in the East one would expect words of adhesion to be spoken to make the purpose of the ceremony explicit.

One can detect in S possible references to this formula of adhesion: there is an accumulation of words describing a promise or bond⁷. Chrysostom, who certainly, and Jerome, who probably knew of a formula of adhesion used similar bond-language in the passages cited above. M. Righetti⁸ and others think that these two details, the turning to the East and the adhesion, were not present in western liturgies. He and J. M. Hanssens⁹ believe the reference in M to the eastward position facing Christ to be purely figurative. This explanation, however, seems unnecessarily subtle, especially as there seems to be further confirmation of some form of adhesion in the Latin church in Tertullian's description of the rites: "When we enter the baptistery (*aquam ingressi*) and profess Christian faith in the words of his

¹ Myst. Cat., 1. 2ff.

² Myst. Cat., 1. 9.

³ Wenger 2.21: *συντάσσομαι σοι, Χριστέ*. Cf. Ap. Const., 7. 41.

⁴ Tonneau 13, Synopsis. There is, however, no mention of the western and eastern position in these two Antiochene rites.

⁵ In Amos, 3. 6 (PL 25. 1068).

⁶ *Ad orientem converteris: qui enim renuntiat diabolo ad Christum convertitur* (M 7).

⁷ *Professus es* (1. 4). *Ubi promiseris considera. Chirographum . . . sacramenta* (1. 6). *Cautionem . . . fidem . . . promissionem* (1. 8). Cf. Jerome's use of the word *pactum* (loc. cit.).

⁸ *Manuale di storia liturgica*, 2nd ed. (Milan 1950-59), vol. iv, p. 86.

⁹ *La Liturgie d'Hippolyte* (Rome 1959), p. 460.

law, our lips testify that we have renounced the devil and his pomp and his angels" ¹.

5. Blessing and exorcism of the font

Here again we find an instance of Ambrose's allusive style. In neither S nor M does he describe the ceremony by which water is consecrated. But in M 20 he refers fairly explicitly to one detail of the ceremony, the use of the sign of the cross: *Quid est enim aqua sine cruce Christi?* There is no such unambiguous allusion in S but some passages may contain a reference. The first occurs at the end of his description and explanation of the immersion. "For when you submerge you receive the likeness of his death and burial: you receive the sacrament of the cross" ². The likeness of death is in the rite of immersion: one would therefore expect the "sacrament of the cross" to be another ceremony – presumably the cross of M 20. There is perhaps an earlier reference: just as Moses' rod sweetened the bitter water of Mara, so too every creature is, so to speak, bitter water; "but when it receives the cross of Christ and the heavenly sacrament it begins to be sweet" ³. The parallel passage in M 14 contains three mentions of the cross: twice there occurs the phrase "the preaching of the Lord's cross" (*praedicatione(m) dominicae crucis*). Both here and in S 3. 14 ⁴ this reference to *preaching* the Lord's cross seems to refer to words spoken at the ceremony of the consecration of the font.

Another interpretation of these passages is possible: perhaps the 'cross' is not the sign traced by the bishop's hand but the cross which he carries in his hand. This would make the reference to Moses' staff more appropriate. In some Coptic rites the bishop blesses the font with the cross he carries ⁵.

6. The Immersion (S 2. 20; M 28)

In S the triple immersion is linked with a triple act of faith ⁶. Yet both S and M say that the candidate was baptised "in the name of the Father

¹ De Spect., 4. 1. It could be argued that the words *aquam ingressi* suggest the act of faith made at the moment of immersion. But this is unlikely, as there is no other evidence, as far as I know, for the making of the renunciations in the font. *Aqua* is to be taken as denoting by metonymy the baptistery, as in S 1. 4: *Venimus ad fontem, ingressus es, unctus es*.

² *Crucis illius accipis sacramentum* (S 2. 23). However, J. G. Davies, *The Architectural Setting of Baptism* (London 1962) p. 22, thinks this is a reference to the cruciform font – but Ambrose's font was tomb-shaped, i.e. rectangular (S 3. 1).

³ *Ubi crucem Christi, ubi acceperit caeleste sacramentum* (S 2. 13). The thought progresses by jumps: S. Ambrose has returned from the figurative use of water to the water of baptism consecrated by the sign of the cross.

⁴ *Vade ad illum fontem in quo cruz Christi domini praedicatur*.

⁵ Denzinger, *Ritus Orientalium*, 1. 204, 229. I am grateful to the Rev. W. Macomber, S. J. for bringing this point to my notice.

⁶ *Interrogatus es: "Credis in Deum Patrem Omnipotentem?" Dixisti: "Credo", et mersisti, etc.*

and of the Son and of the Holy Ghost"¹. Our previous discoveries of details of ceremonies which Ambrose alludes to but does not describe might lead us to conclude that here is another instance: the formula of baptism would then include not only the triple interrogation but also the declaration "I baptize thee in the name . . .". Indeed, inclusion of the latter formula seems to be demanded by Matthew 28. 19. The Matthaean formula or a variant of it is customary in eastern sources such as the Didache², Chrysostom³ and Theodore⁴. The Western practice seems to have been to use instead a trinitarian act of faith consisting of question and answer⁵. Cyril of Jerusalem, however, follows the Western use⁶.

Now the later Ambrosian liturgy contained both the triple interrogation about the faith and the formula '*Baptizate ergo eos in nomine . . .*'⁷. Are we therefore justified in suggesting that the inclusion of both formulas goes back to Ambrose's time?

I think not. P. de Puniet proved⁸ that in the early church the immersion during the three-fold interrogation which contained the triple name was held to satisfy the Matthaean precept. Besides, in S, but not in the later Ambrosian liturgy, the immersions take place *during* the profession of faith. It is therefore hard to see how the other formula "I baptize thee in the name . . ." or its equivalent could be fitted in.

7. Second anointing (S 2. 24-3. 1; M 29-30)

This anointing took place immediately after the immersion. The material used was chrism; M comments on the scent. M as usual does not describe the anointing, but instead gives its explanation in the form of comments on three Old Testament texts concerning ointment. S's phrase *supra caput* implies that the chrism is poured, not traced on in the sign of the cross. M's allusion to the ointment running down on to Aaron's beard confirms this. This pouring of oil as a post-baptismal anointing is known also to Tertullian, for he describes it thus: *currit unctio*⁹.

In S S. Ambrose quotes the words used, which state the effect of the ceremony: *te unguet in vitam aeternam*. He links this phrase with regeneration. In M he gives a different significance to the rite: with obvious scriptural reference he says we are united *in regnum dei et sacerdotium*. Characteristically S. Ambrose makes the same point in S only in a later allusive

¹ S 2. 22; M 20.

² Didache 7.

³ Wenger 2. 26.

⁴ Tonneau 14. 14 ff.

⁵ E.g., Ap. Trad., Botte 21, pp. 48-50.

⁶ Myst. Cat. 2. 4.

⁷ Magistretti 3. 208. The text is, however, slightly corrupt.

⁸ DACL 2. 340 ff.

⁹ De Bapt., 7.

digression: in order to show the relevance of the symbolism of Aaron's rod he remarks: *unusquisque unguitur in sacerdotium, unguitur in regnum*¹. In the rite described by John the Deacon there is a similar anointing with chrism to signify royalty and priesthood².

8. The Washing of Feet (S 3. 4–7; M 31–33)

This rite, though not in use in Rome, was practised in Turin (Maximus)³, Arles (Caesarius)⁴ and possibly in Syria (Aphraates)⁵. S. Augustine knew of it⁶. It passed into the Gothic, Gallic and Celtic traditions⁷.

There is perhaps archeological evidence for this ceremony: the discovery of small basins beside the main font. J. G. Davies records their existence at Fréjus and Albenga⁸; T. C. Akeley describes one at Vega del Mar in Spain⁹. Prof. Davies suggests they were for the baptismal foot-washing – an attractive theory, which presents however some problems: –

1. Prof. Davies himself notes that similar basins have been found at two places in Palestine¹⁰. As there is no literary evidence for the practice of pedilavium in this region (Prof. Davies says 'in the East', but he does not consider Aphraates), he is forced to suggest another purpose for these Palestinian basins – economy of water when children were baptised. However, it seems unlikely that there should be different purposes in West and East for similar basins. Moreover the banning of the footwashing at the early 4th-century Council of Elvira suggests that the Spanish fontlets were not for foot-washing¹¹.

2. Would it in fact be convenient to wash the candidate's feet in a basin let into the ground? S. Ambrose describes the ceremony thus: 'The priest (*sacerdos*, i.e. bishop) girded himself – it is true that the presbyters did so too, but the high priest gives the lead in performing this service – having girded himself, I repeat, the high priest washed your feet'¹². It would not be at all comfortable for a bishop on the wrong side of fifty to bend down and wash feet in a basin *below floor-level*. Nor is it easy to see how more than one priest could be usefully employed in this occupation round what Prof. Davies describes as a basin 'of tiny dimensions'.

¹ S 4. 3.

² Ad Senarium, 6 (PL 59. 403).

³ De Bapt. 3 (PL 57. 779–80).

⁴ Serm. 64. 2 and 204. 3 (Morin).

⁵ Homily 12, On the Pasch (TU 3. 3, 4. 192). It is, however, possible that John 13 was read without the performance of any corresponding ceremony.

⁶ Ad. Jan., 2. 33 (PL 33. 220).

⁷ Cf. A. Malvy, DTC 9. 16ff.

⁸ Op. cit., p. 26.

⁹ Christian Initiation in Spain c. 300–1100 (London 1967), p. 54 and plate I.

¹⁰ Emmaus and S'baita (op. cit., p. 26).

¹¹ Canon 48 (Hefele-Leclercq 1. 1. 249).

¹² S 3. 4.

Perhaps then the purpose that Prof. Davies assigns to the Palestinian fontlets is common to them all: they are for the baptism of children. Not for babies in arms: too much uncomfortable bending would be required. Nor for economy of water, if the purpose is the same in East and West. (Was the water-shortage so acute even in a Palestinian town?) But rather for the safety and comfort of a toddler.

Both Ambrosian sources¹ allude to the *Lectio* of John 13, which was presumably read in the course of the ceremony.

9. Consignation (S 3. 8–10)

It is generally noted that, in the rite of consignation by which the Holy Spirit is conferred, during the patristic period the anointing is emphasized in the East, the imposition of hands in the West². Thus, Cyril of Jerusalem³ and Serapion⁴ connect the gift of the Spirit to the anointing with chrism; Tertullian⁵ and Cyprian⁶ with the imposition of hands (though by the time of the Gelasian Sacramentary both rites are used)⁷.

The foregoing generalisation, however, requires qualification. On the one hand, the *Ap. Trad.* connects the giving of grace with both imposition of hands and chrismation⁸; the *Didascalia* and the *Apostolic Constitutions* give the name 'imposition of hands' to the anointing with chrism⁹. On the other hand, the late 4th-century Antiochene rites do not fit smoothly into the scheme. In Theodore's description of the signing the use of oil can only be somewhat doubtfully inferred from the use of the text: 'The Spirit of the Lord is upon me, because he has anointed me . . .'¹⁰. Chrysostom does not connect the gift of the Holy Spirit with an anointing at all, but with the imposition of hands performed during the immersion¹¹.

Ambrose's rite does not fit into the pattern either. The rite in S is a signing, though the use of oil is not explicitly mentioned. Botte¹² suggests that the word *consignare* implies the use of chrism. This may be correct; there also occurs in a different context in S¹³ an oblique reference to an anointing at this point, the sort of indirect allusion that we have come to expect. S. Ambrose's intention here is to prove that all three persons of the

¹ S 3. 4.; M 31.

² Cf. T. Thompson, *The Offices of Baptism and Confirmation* (Cambridge 1914), p. 30.

³ *Myst. Cat.*, 3. 3.

⁴ *Ed. Funk* 25 (16). He also hints at an imposition of hands.

⁵ *De Bapt.*, 8.

⁶ *Ep.* 73. 9.

⁷ *Wilson* p. 86.

⁸ *Ap. Trad.* (Botte), 21, p. 52.

⁹ *Didascalia* (Connolly), ch. 16, p. 146; cf. ch. 9, p. 93. *Ap. Const.*, 7. 44.

¹⁰ *Tonneau* 14. 27, quoting *Lk* 4. 18.

¹¹ *Wenger*, 2. 25.

¹² *Des Sacraments*, p. 97, n. 5.

¹³ S 6. 6.

Trinity operate together, but each in a special way. He proceeds to give an example: 'It is God who anointed you and the Lord who signed you and placed the Holy Spirit in your heart'¹. He must be describing a single rite, as he insists upon *una operatio*². This rite by which the Spirit is given consists of both an anointing (attributed to the Father presumably on the strength of Is 61. 1 and Lk 4. 18) and a signing (attributed to the Second Person³, presumably because it is the sign of the cross).

It seems that S. Ambrose considered the anointing in this ceremony too secret even to be hinted at in M. In the passage parallel to the one just quoted from S, instead of saying that God anointed and the Lord signed, he says: *Signavit te deus pater, confirmavit te Christus Dominus*⁴.

10. The Kiss

Hippolytus prescribes that immediately after the consignation, the bishop shall kiss the newly-baptized on the forehead⁵. S. Cyprian in his discussion of infant baptism associates a kiss with the ceremony⁶. S. Chrysostom says that as soon as the newly-baptized come out from the font, they are kissed by all present and led to the altar⁷. This post-baptismal kiss is probably different from the one described by Chrysostom in another ceremony⁸. Here the kiss is for reconciliation before Communion. In connection with this eucharistic kiss of reconciliation both Theodore of Mopuestia⁹ and Chrysostom quote Mt. 5. 23-24.

S. Ambrose's liturgy included a liturgical kiss. He refers to this in a letter to his sister¹⁰. His reference is probably to the eucharistic kiss, as he uses the phrase *communiois osculo*. The ceremony seems to be a subject for the discipline of secrecy: *Qui legit intellegat*, he says. In this connection he quotes Canticles 1. 1.

He quotes the same text in S 5. 5, while discussing the approach to the altar. Yet, when one remembers his sense of the unfitness of touching the mouth of the candidate for baptism, one is not surprised to find him shrinking from mentioning the liturgical kiss explicitly. If he is referring obliquely here to a liturgical kiss, the context suggests that it is the eucharistic, not the post-baptismal kiss, that is in his mind.

¹ The text is corrupt, or else S. Ambrose's syntax is even looser than usual in S. The MSS give this almost untranslatable reading: *Deus, qui te unxit et signavit te dominus, et posuit spiritum sanctum in corde tuo.*

² 6.5.

³ That *dominus* means Christ is proved by 6. 7: *Signavit te Christus.*

⁴ M 42.

⁵ Ap. Trad. (Botte) 21, p. 54.

⁶ Ep. 64. 4, to Fidus.

⁷ Wenger 2. 27.

⁸ Papadopoulos-Kerameus 3. 10, p. 175.

⁹ Tonneau 15. 40.

¹⁰ Ep. 41. 14-15.

11. Milk and Honey

Apart from the chalice of wine, Hippolytus states that the newly baptized should be offered two other chalices; one of them contained a mixture of milk and honey, symbolising apparently the land flowing with milk and honey, the eucharist, 'on which the faithful feed like babies', and the sweetness of the Word¹. Tertullian² and perhaps Clement of Alexandria³ also knew this ceremony. John the Deacon states that the practice continued at Rome in the early 6th century⁴. He repeats Hippolytus' explanations of the symbolism. The ceremony is also included in the Leonine Sacramentary⁵, but at Pentecost. We should therefore not be surprised to find Ambrose also referring to the ceremony.

In the first half of book 5 of S, Ambrose applies scriptural passages to the first communion of the newly baptized. One of these quotations is from Canticles: 'I have come down to my garden. I have gathered myrrh with my perfumes (*unguentis*). I have eaten my bread with my honey. I have drunk my wine with my milk'⁶. He gives this passage a mystical meaning; yet can it be coincidental that the details of the passage *taken literally* are extremely appropriate to the occasion? The neophytes have received myrrh with perfumes (i.e. chrism). They receive bread and wine. It is therefore possible that the reference to milk and honey refers to the cup described by Hippolytus and others.

Why should S. Ambrose refer to such ceremonies so indirectly? Perhaps because there is no need for him to *describe* them more explicitly: his hearers have recently experienced them. His purpose is to *explain* their significance. In this case he gives a fully adequate explanation: the milk and honey denote sweetness and innocence. In fact he briefly repeats two of the three points made earlier by Hippolytus.

Conclusion

I am therefore suggesting that, by employing the method which proved valid when applied to the white garment, we can learn from hints in S details about 4th-century Milanese baptismal ceremonies, some of which seem to have escaped the notice of liturgists — the stripping before anointing, a first anointing of *all the body*, the westward-facing position for the renunciation, a form of adhesion spoken facing East, the use of the (sign of the) cross in the consecration of the font, a post-baptismal anointing by *pouring*, the use of oil at the consignation; and perhaps a kiss and the administration of milk and honey.

¹ Ap. Trad. (Botte), 21, p. 56.

³ Paed., 1. 6. 45.

⁵ Feltoe p. 25.

² Adv. Marc., 1. 14.

⁴ Ad Senarium, 12 (PL 59. 405).

⁶ Cant. 5. 1 (LXX), quoted in S 5. 15–17.

- Franz Paschke: Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge. Überlieferungsgeschichtliche Vorarbeiten zu einer Neuausgabe der Texte [Bd. 90]
1966. XXIX, 321 S. — gr. 8° M 66,—
- Kurt Treu: Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments in der UdSSR. Eine systematische Auswertung der Texthandschriften in Leningrad, Moskau, Kiew, Odessa, Tbilisi und Erevan [Bd. 91]
1966. XIV, 392 S. — gr. 8° M 67,50
- Studia Patristica VII—IX. Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963. Edited by F. L. Cross [Bd. 92—94]
1966. Part I: XI, 579 S. — gr. 8° M 72,50
1966. Part II: IX, 467 S. — gr. 8° M 59,—
1966. Part III: IX, 611 S. — gr. 8° M 77,—
- Manfred Hoffmann: Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte [Bd. 96]
1966. XX, 168 S. — gr. 8° M 25,50
- Günter Gentz †/Friedhelm Winkelmann: Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopoulos und ihre Quellen [Bd. 98]
2., durchgesehene Auflage. 1966. XVI, 236 S. — 2 Taf. — gr. 8° M 56,—
- Heinrich Rathke: Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe [Bd. 99]
1967. XV, 104 S. — gr. 8° M 16,—
- Angelo P. O'Hagan: Material Re-Creation in the Apostolic Fathers [Bd. 100]
1968. XV, 154 S. — gr. 8° M 26,50
- Das Evangelium nach Thomas. Koptisch und deutsch von Johannes Leipoldt † [Bd. 101]
1967. VII, 77 S. — gr. 8° M 22,—
- Studia Evangelica IV—V. Papers presented to the Third International Congress on New Testament Studies held at Christ Church, Oxford, 1965. Edited by F. L. Cross [Bd. 102 u. 103]
1968. Part I: XIV, 472 S. — gr. 8° M 51,—
1968. Part II: XI, 323 S. — gr. 8° M 42,—
- Traugott Holtz: Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas [Bd. 104]
1968. XIV, 185 S. — gr. 8° M 32,—
- Günter Glockmann: Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus [Bd. 105]
1968. XIX, 214 S. — gr. 8° M 25,—
- Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1965. In Verbindung mit Gerhard Zachhuber und Heinz Berthold herausgegeben von Gerhard Dellling [Bd. 106]
1969. XXVII, 128 S. — gr. 8° M 26,—
- Studia Patristica X—XI. Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967. Edited by F. L. Cross [Bd. 107 u. 108]
1970. Part I: XII, 463 S. — gr. 8° Vorliegender Band
1970. Part II In Vorbereitung
- Die Berliner Handschrift der Sahidischen Apostelgeschichte (Pd. 15 926). Bearbeitet und herausgegeben von Fritz Hintze und Hans-Martin Schenke In Vorbereitung
- Vom Zentralantiquariat Leipzig erfolgte folgender Nachdruck:
Johannes Geffcken: Oracula Sibyllina. Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina. Leipzig 1902 [Bd. 23,1]
Unveränderter Nachdruck 1967. IV, 78 S. — gr. 8° Leinen M 30,—

Ein ausführliches Verzeichnis aller Bände der Reihen „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur“ und „Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte“ erhalten Sie unverbindlich auf Wunsch vom Verlag

20
X
6.11.52
60

Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte

Herausgegeben von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte
der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin

Seit 1953 sind erschienen und z. Z. lieferbar:

- Origenes Werke XII.** Origenes Matthäuseklärung. Dritter Teil: Fragmente und Indices. Herausgegeben von Erich Klostermann. 2. Hälfte: Gesamtregister, von Ludwig Früchtel. 2., durchgesehene Auflage besorgt von Ursula Treu [Bd. 41, 2⁷]
1968. VII, 409 S. – gr. 8° Lederin M 52,–
- Die Pseudoklementinen I. Homilien.** Herausgegeben von Bernhard Rehm. Zum Druck besorgt durch Johannes Irmscher. 2., verbesserte Auflage besorgt von Franz Paschke [Bd. 42]
1969. XXXI, 287 S. – gr. 8° Lederin M 78,–
- Koptisch-gnostische Schriften I.** Die Pistis Sophia – Die beiden Bücher des Jeſu – Unbekanntes alt-
gnostisches Werk. Herausgegeben von Carl Schmidt. Zweite Auflage bearbeitet von Walter Till
[Bd. 45 (13)] – Unveränd. Nachdruck der 3. Auflage von 1959
1962. XXXVIII, 424 S. – gr. 8° M 22,–
- Eusebius Werke VII.** Die Chronik des Hieronymus. Herausgegeben und in 2. Auflage neu bearbeitet von
Rudolf Helm [Bd. 47 (24.34)]
1956. LII, 541 S. – gr. 8° M 83,–
- Die Apostolischen Väter I. Der Hirte des Hermas.** Herausgegeben von Molly Whittaker [Bd. 48²]
2., überarbeitete Auflage 1967. XXVI, 118 S. – gr. 8° Lederin M 20,–
- Origenes Werke IX.** Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen
Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars. Herausgegeben und in zweiter Auflage neu bear-
beitet von Max Rauer [Bd. 49 (35)]
1959. LXIV, 404 S. – gr. 8° M 68,–
- Clementis Alexandrinus II.** Stromata Buch I – VI. Herausgegeben von Otto Stählin. In dritter Auflage
neu herausgegeben von Ludwig Früchtel [Bd. 52 (15)]
1960. XIX, 540 S. – 4 Abb. auf 3 Taf. – gr. 8° M 65,–
- Die Pseudoklementinen II.** Rekognitionen in Rufins Übersetzung. Herausgegeben von Bernhard Rehm.
Zum Druck besorgt durch Franz Paschke [Bd. 51]
1965. CXI, 387 S. – gr. 8° Brosch. M 113,– Lederin M 118,–
- Gregor von Nazianz – Briefe.** Herausgegeben von Paul Gallay [Bd. 53]
1969. LVII, 197 S. – gr. 8° Lederin M 60,–
- Clementis Alexandrinus III.** Stromata Buch VII und VIII – Excerpta ex Theodoto – Eclogae prophe-
ticae – Quis dives salvetur – Fragmente. Herausgegeben von Otto Stählin. In 2. Auflage neu
herausgegeben von Ludwig Früchtel. Zum Druck besorgt von Ursula Treu [Bd. 17²]
1970. XL, 237 S. – gr. 8° Lederin etwa M 60,–
- Vom Zentralantiquariat Leipzig erfolgte folgender Nachdruck:
- Die Oracula Sibyllina.** Bearbeitet im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preussischen Akademie
der Wissenschaften von Johannes Geffcken [Bd. 8]
Leipzig 1902 · Unveränderter Nachdruck 1967. LVI, 240 S. Leinen M 60,–



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

UNIVERSITY OF MICHIGAN



3 9015 05186 3184

